LIVRO
II

LIVRO II

AS COISAS ENQUANTO PROCEDEM DE DEUS

ORDENAÇÃO DOS ASSUNTOS

- Introdução: necessidade e utilidade deste estudo (c. I — V)
- I parte: produção das coisas no ser (c. VI — XXXVIII)
- II Parte: distinção das coisas (c. XXXIX — XLV)
- III Parte: as coisas vistas sob a luz da fé (c. XLVI — CI)

Introdução

ORDENAÇÃO DOS ASSUNTOS

- Consideração da produção das coisas
  - necessária (c. I)
  - útil (c. II — III)
    - para esclarecer a fé (c. II)
    - para refutar erros (c. III)
- O tema da produção das coisas é diferentemente considerado pela Filosofia e pela Teologia (c. IV)
- Ordenação dos assuntos do livro II (c. V)

CAP. I. - CONTINUATIO SEQUENTIUM AD PRAECEDENTIA.

851. — MEDITATUS SUM IN OMNIBUS OPERIBUS TUIS, ET IN FACTIS MANUUM TUARUM MEDITABAR. PSALM. 142, 5.

852. — Rei cuiuslibet perfecta cognitio haberi non potest nisi eius operatio cognoscatur. Ex modo enim operationis et specie mensura et qualitas virtutis pensatur, virtus vero naturam rei monstrat: secundum hoc enim unumquodque natum est operari quod actu talem naturam sortitur.

853. — Est autem duplex rei operatio, ut PHILOSOPHUS tradit, in IX *Metaphysicae:* una quidem quae in ipso operante manet et est ipsius operantis perfectio, ut sentire, intelligere et velle [3]; alia vero quae in exteriorem rem transit, quae est perfectio facti quod per ipsam constituitur, ut calefacere, secare et aedificare.

854. — Utraque autem dictarum operationum competit Deo: prima quidem in eo quod intelligit, vult, gaudet et amat; alia vero in eo quod res in esse producit, et eas

CAPÍTULO I
OS ASSUNTOS SEGUINTES CONTINUAM OS PRECEDENTES (a).

Tenho meditado em todas as vossas obras, meditei sobre as obras de vossas mãos

(Sl 142,5).

Não se pode ter o conhecimento perfeito de uma coisa, quando ignoramos a sua operação. Com efeito, é do modo e da espécie da operação que se depreende a unidade e a qualidade da virtude, e esta, por sua vez, manifesta a natureza da coisa, porque qualquer coisa é destinada a operar de acordo com a natureza em ato.

Conforme relata o Filósofo (IX Metafísica 8, 1050a; Cmt 8, 1862ss), há duas operações: uma, que permanece no próprio operante e que o aperfeiçoa, como o sentir, a intelecção e a volição; outra, que passa para a coisa exterior e que aperfeiçoa a obra realizada pela operação, como o aquecer, o cortar, o construir.

Ambas essas operações são próprias de Deus: a primeira, enquanto tem intelecção, volição, prazer e amor; a segunda, enquanto produz as coisas no ser, con-

(a). Após ter tratado da natureza e das ações imanentes de Deus (conhecer e querer), S. Tomás vai discorrer sobre as ações transitivas de Deus (criação, providência). Ao considerar as criaturas espirituais, o faz sob a luz da fé. Após uma Introdução, o Segundo Livro, como os demais da obra, divide-se em três partes.

serva-as e governa-as. A primeira operação é a perfeição do operante, a segunda porém, da obra; e como o operante é naturalmente anterior à obra, e lhe é causa, é necessário que a primeira delas seja a razão da segunda, como a causa o é do efeito. Isso torna-se evidente nas coisas humanas: assim, a idéia e a vontade do artífice são o princípio e a razão da edificação.

Por isso, a primeira das sobreditas operações, enquanto simplesmente perfeição do operante, recebe o nome de *operação*, ou também de *ação*; mas a segunda, enquanto perfeição da coisa feita, recebe o nome de *feitura*, donde serem ditas *manufaturadas* as coisas que por meio dessa ação são realizadas pelo artífice.

Já tratamos da primeira operação de Deus no livro anterior, onde foram considerados o conhecimento e a vontade divinos (cc. XLIV — CII). Donde restar, para um completo conhecimento da verdade divina, ser tratada agora a segunda operação, pela qual as coisas são produzidas e governadas por Deus.

Essa disposição dos assuntos podemos tirar das palavras acima postas. Pois, em primeiro lugar, está a meditação sobre a primeira operação, quando é dito: *Tenho meditado em todas as vossas obras*, para que a *operação* se refira à intelecção e volição divinas. Vem depois a meditação sobre a *feitura*, quando é dito: *Meditei nas obras de vossas mãos*, para que as obras das mãos de Deus sejam entendidas como sendo o céu e a terra, e todas as coisas que têm o ser vindo de Deus, como as coisas manufaturadas procedem do artífice.

conservat et regit. Quia vero prima operatio perfectio operantis est, secunda vero perfectio facti; agens autem naturaliter prius est facto et causa ipsius: oportet quod prima dictarum operationum sit ratio secundae et eam praecedat naturaliter, sicut causa effectum. Quod quidem in rebus humanis manifeste apparet: consideratio enim et voluntas artificis principium est et ratio aedificationis.

855. — Prima igitur dictarum operationum, tanquam simplex operantis perfectio, *operationis* vindicat sibi nomen, vel etiam *actionis:* secunda vero, eo quod sit perfectio facti, *factionis* nomen assumit; unde *manufacta* dicuntur quae per actionem huiusmodi ab artifice in esse procedunt.

856. — De prima quidem Dei operatione in praecedenti libro iam diximus, ubi est actum de cognitione et voluntate divina (capp. 44-102). Unde, ad completam divinae veritatis considerationem, restat nunc de secunda operatione tractare, per quam scilicet res producuntur et gubernantur a Deo.

857. — Quem quidem ordinem ex praemissis verbis sumere possumus. Praemittit namque primae operationis meditationem, cum dicit, *Meditatus sum in omnibus operibus tuis:* ut *operatio* ad divinum intelligere et velle referatur. Subiungit vero de factionis meditatione, cum dicit, *et in factis manuum tuarum meditabar*: ut per facta manuum ipsius intelligamus caelum et terram, et omnia quae procedunt in esse a Deo sicut ab artifice manufacta procedunt.

CAPÍTULO II
A CONSIDERAÇÃO DAS CRIATURAS É ÚTIL PARA O ESCLARECIMENTO DA FÉ

1. Essa meditação sobre as obras divinas é necessária para o esclarecimento da fé humana a respeito de Deus.

Em primeiro lugar, porque pela meditação sobre as obras podemos admirar de algum modo e considerar a sabedoria divina: as coisas realizadas pela arte são representativas da arte, porque são realizadas à sua semelhança. Ora, Deus, pela sua sabedoria, deu o ser às coisas, razão por que é dito: *Tudo fizestes com sabedoria* (Sl 103, 24). Daí podermos, pela consideração das obras, recolher a sabedoria divina, que está como que espelhada nas criaturas por certa comunicação da sua semelhança. Assim é dito na Sagrada Escritura: *Difundiu-se a sua sabedoria em todas as suas obras* (Eclo 1, 10). Por isso, quando o salmista diz: *Maravilhosa acima de mim se mostra a vossa ciência; sublime é ela, e não a poderei atingir;* e quando acrescenta o auxílio da iluminação divina, diz: *A noite converteu-se em claridade, etc*, confessa-se auxiliado pelo conhecimento das obras divinas para o conhecimento da sabedoria de Deus, com as palavras: *Maravilhosas são as vossas obras e minha alma bem o sabe* (Sl 138, 6, 11 e 14).

2. Em segundo lugar, essa consideração faz-nos admirar a última virtude de Deus e, conseqüentemente, produz nos corações dos homens a reverência para com Deus. Com efeito, convém que a capacidade do artista

CAP. II. - QUOD CONSIDERATIO CREATURARUM UTILIS EST AD FIDEI INSTRUCTIONEM.

LOCI CONGR. - *Rom.* I, lect. 6 (116, 117-121); I *Cor.* I, lect. 3 (55); *Symb.* art. 1 (882-886); *Duo* (1155-1159).

858. — HUIUSMODI quidem divinorum factorum meditatio ad fidem humanam instruendam de Deo necessaria est.

859. — Primo quidem, quia ex factorum meditatione divinam sapientiam utcumque possumus admirari et considerare. Ea enim quae arte fiunt, ipsius artis sunt repraesentativa, utpote ad similitudinem artis facta. Deus autem sua sapientia res in esse produxit: propter quod in *Psalmo* dicitur: *Omnia in sapientia fecisti.* Unde ex factorum consideratione divinam sapientiam colligere possumus, sicut in rebus factis per quandam communicationem suae similitudinis sparsam. Dicitur enim *Eccli.* 1, 10: *Effudit illam,* scilicet sapientiam, *super omnia opera sua.* Unde, cum *Psalmus* diceret, *Mirabilis facta est scientia tua ex me: confortata est, et non potero ad eam:* et adiungeret divinae illuminationis auxilium cum dicit. *Nox illuminatio mea* etc.; ex consideratione divinorum operum se adiutum ad divinam sapientiam cognoscendam confitetur, dicens: *Mirabilia opera tua, et anima mea cognoscet nimis.*

860. — Secundo, haec consideratio in admirationem altissimae Dei virtutis ducit: et per consequens in cordibus hominum reverentiam Dei parit. Oportet enim quod

virtus facientis eminentior rebus factis intelligatur. Et ideo dicitur *Sap.* 13, 4: *Si virtutem et opera eorum,* scilicet caeli et stellarum et elementorum mundi, *mirati sunt,* scilicet philosophi, *intelligant quoniam qui fecit haec, fortior est illis.* Et *Rom.* 1, 20 dicitur: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque virtus eius et divinitas.* Ex hac autem admiratione Dei timor procedit et reverentia. Unde dicitur IEREM. 10: 6 *Magnum est nomen tuum in fortitudine. 7 Quis non timebit te, o Rex gentium?*

861. — Tertio, haec consideratio animas hominum in amorem divinae bonitatis accendit. Quicquid enim bonitatis et perfectionis in diversis creaturis particulariter distributum est, totum in ipso universaliter est adunatum, sicut in fonte totius bonitatis, ut in primo libro (capp. 28, 40) ostensum est. Si igitur creaturarum bonitas, pulchritudo et suavitas sic animos hominum allicit, ipsius Dei fontana bonitas, rivulis bonitatum in singulis creaturis repertis diligenter comparata, animas hominum inflammatas totaliter ad se trahet. Unde in *Psalmo* dicitur: *Delectasti me, Domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exsultabo.* Et alibi de filiis hominum dicitur: *Inebriabuntur ab ubertate domus tuae,* quasi totius creaturae, *et sicut torrente voluptatis tuae potabis eos: quoniam apud te est fons vitae.* Et *Sap.* 13, 1, dicitur contra quosdam: *Ex his quae videntur bona,* scilicet creaturis, quae sunt bona per quandam participationem, *non potuerunt intelligere eum qui est,* scilicet vere bonus, immo ipsa bonitas, ut in Primo (cap. 38) ostensum est.

862. — Quarto, haec consideratio homines in quadam similitudine divinae perfectionis constituit. Ostensum est enim in primo libro (capp. 49 sqq.) quod Deus, cognoscendo seipsum, in se omnia alia intuetur. Cum igitur christiana fides hominem de Deo principaliter instruit, et per lumen divinae revelationis eum creaturarum cognitorem facit, fit in homine quaedam divinae sapientiae similitudo. Hinc est quod dicitur 2 *Cor.* 3, 18: *Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur.*

863. — Sic igitur patet quod consideratio creaturarum pertinet ad instructionem Fidei Christianae. Et ideo dicitur *Eccli.* 42, 15: *Memor ero operum Domini, et quae vidi annuntiabo: in sermonibus Domini opera eius.*

CAP. III. - QUOD COGNOSCERE NATURAM CREATURARUM VALET AD DESTRUENDUM ERRORES QUI SUNT CIRCA DEUM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 1: Circa hoc; I-II, q. 53, a. 3: Cum igitur; II-II, q. 94, a. 1; *Symb.* art. 1 (873-876; 879-881); *Duo* (1163).

864. — EST etiam necessaria creaturarum consideratio non solum ad veritatis instructionem, sed etiam ad errores excludendos. Errores namque qui circa creaturam sunt, interdum a fidei veritate abducunt, secundum quod verae Dei cognitioni repugnant. Hoc autem multipliciter contingit.

seja tida como superior às coisas que ele faz. Donde ser dito: *Se ficam admirados (os filósofos)da sua potência e das suas obras (isto é, do céu, das estrelas e dos elementos do mundo) compreendam que quem as fez é mais poderoso que elas* (Sb 13, 4). É dito também pelo Apóstolo: *Penetra-se nas realidades invisíveis de Deus por meio do conhecimento das coisas feitas, como o seu poder e a sua divindade* (Rm 1, 20). Dessa admiração provém o temor de Deus e a reverência. Donde dizer a Sagrada Escritura: *Grande é em poder o vosso nome; quem não vos teme, ó rei dos povos?* (Jr 10, 6-7).

3. Em terceiro lugar, essa consideração inflama os ânimos humanos de amor para com a bondade divina. Com efeito, tudo aquilo que de bondade e de perfeição está distribuído parcialmente nas diversas criaturas, está em Deus unificado de modo pleno e universal, como na fonte de toda bondade, conforme foi visto (1.I, cc. XXVIII e XL). Se, pois, a bondade, a beleza e a suavidade das criaturas já aliciam de tal modo os ânimos humanos, a bondade fontal de Deus, cuidadosamente comparada com os riachos de bondade encontrados nas criaturas, atrairá para si aqueles ânimos totalmente inflamados. Donde ser dito: *Deleitastes-me, Senhor, pelas vossas obras e exultarei por causa das obras de vossas mãos* (Sl 91,5). E em outro salmo é dito a respeito dos filhos dos homens: *Embriagar-se-ão na abundância da vossa casa* (isto é, de toda criatura) *e os fareis beber na torrente de vossas delícias, porque está em vós a fonte da vida* (Sl 35,9-10). No livro da Sabedoria é dito contra alguns: *Pelas coisas boas que vêem* (isto é, pelas criaturas, que são boas por certa participação) *não conseguiram conhecer aquele que é* (isto é, o verdadeiramente bom, antes — a própria bondade, como foi dito 1. I, c. XXVIII) (Sb 13, 1).

4. Em quarto lugar, essa consideração assemelha de certo modo os homens com a perfeição divina. Foi demonstrado (l. I, cc. XLIXss) que Deus, ao se conhecer, contempla em si mesmo todas as coisas. Como a fé cristã esclarece o homem principalmente a respeito de Deus e, pela luz da revelação divina, o faz conhecedor das criaturas, realiza-se no homem uma certa semelhança da sabedoria divina. Sobre isto diz o Apóstolo: *Todos nós, ao contemplarmos com a face descoberta a glória do Senhor, somos transformados na mesma imagem* (2 Cor 3, 18).

5. Assim, pois, evidencia-se que a consideração das criaturas pertence ao esclarecimento da fé cristã. E por isso diz a Sagrada Escritura: *Lembrar-me-ei das obras do Senhor e anunciarei o que vi, que nas palavras do Senhor estão as suas obras* (Eclo 42, 15).

CAPÍTULO III
O CONHECIMENTO DAS CRIATURAS SERVE PARA DESTRUIR ERROS ACERCA DE DEUS

1. O conhecimento das criaturas é necessário não só para o esclarecimento da verdade, como também para eliminar erros, porque os erros a respeito das criaturas desviam-nos muitas vezes da verdade da fé, enquanto se opõem ao nosso verdadeiro conhecimento de Deus. Dá-se isto de muitos modos.

Primeiro, porque os que ignoram a natureza das criaturas às vezes se pervertem ao constituírem, como causa primeira e como Deus, aquilo que não pode vir senão de outrem e pensam que nenhuma coisa há além das criaturas que vêem, como pensavam os que consideraram Deus um corpo qualquer, dos quais diz a Sagrada Escritura: *Reputaram por Deus o fogo, o vento e o ar sutil: o curso dos astros, a imensidade das águas, o sol ou a lua* (Sb 13, 2).

865. — Primo quidem, ex hoc quod creaturarum naturam ignorantes in hoc pervertuntur quandoque quod id quod non potest nisi ab alio esse, primam causam et Deum constituunt, nihil ultra creaturas quae videntur aestimantes: sicut fuerunt illi qui corpus quodcumque Deum aestimaverunt; de quibus dicitur *Sap.* 13, 2: Qui *aut ignem, aut spiritum, aut citatum aërem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam, deos putaverunt.*

2. Segundo, porque atribuíram a algumas criaturas o que é próprio só de Deus, o que provém também de erros a respeito das criaturas. Ora, não se atribui a uma coisa o que a sua natureza não permite, a não ser que se desconheça essa natureza, como, por exemplo, se fosse atribuído ao homem ter três pés. Com efeito, o que é próprio só de Deus a natureza da criatura não suporta, como também a natureza de outra criatura não suporta o que é próprio só do homem. Por conseguinte, acontece o erro supramencionado quando se ignora a natureza da criatura. Contra tal erro é dito na Sagrada Escritura: *Deram o nome incomunicável aos paus e às pedras* (Sb 14, 21). Caem neste erro os que atribuem a criação das coisas, ou o conhecimento futuro, ou a realização de milagres a outras coisas que não Deus.

866. — Secundo, ex hoc quod id quod Dei solius est creaturis aliquibus adscribunt. Quod etiam ex errore circa creaturas contingit. Quod enim natura rei alicuius non patitur, ei non attribuitur nisi quia eius natura ignoratur: sicut si homini attribueretur habere tres pedes. Quod autem solius Dei est natura creaturae non patitur: sicut quod solius hominis est non patitur alterius rei natura. Ex hoc ergo quod natura creaturae ignoratur, praedictus error contingit. Et contra hunc errorem dicitur *Sap.* 14, 21: *Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt.* In hunc errorem labuntur qui rerum creationem, vel futurorum cognitionem, vel miraculorum operationem, aliis causis quam Deo adscribunt.

3. Terceiro, porque se tira algo da virtude divina que opera nas criaturas, quando se ignora a natureza da criatura. Tal se vê naqueles que constituem dois princípios das coisas, e nos que afirmam que elas procedem de Deus, não por ato da vontade divina, mas por necessidade da natureza; ou também naqueles que subtraem da divina providência algumas ou mesmo todas as coisas, ou que negam que ela possa agir no curso habitual do universo. Ora, todas essas idéias diminuem o poder divino.

Contra os seus sequazes é dito na Sagrada Escritura: *Eles pensavam que o onipotente nada podia fazer* (Jó 22, 17); *Mostrais o vosso poder, quando não crêem que sois perfeito no poder* (Sb 12, 17).

867. — Tertio vero, ex hoc quod divinae virtuti in creaturas operanti aliquid detrahitur per hoc quod creaturae natura ignoratur. Sicut patet in his qui duo rerum principia constituunt; et qui res non ex divina voluntate, sed ex necessitate naturae a Deo procedere asserunt; et illi etiam qui res, vel omnes vel quasdam, divinae providentiae subtrahunt; aut eam posse praeter solitum cursum operari negant. Haec enim omnia divinae derogant potestati. Contra quos dicitur Iob 22, 17: *Quasi nihil possit facere Omnipotens, aestimabant eum;* et *Sap.* 12, 17: *Virtutem ostendis tu, qui non crederis esse in virtute consummatus.*

4. Quarto, o homem que pela fé é conduzido para Deus como seu último fim, ignorando a natureza das coisas e, conseqüentemente, o grau da sua ordem no universo, julga-se sujeito a certas criaturas, às quais é superior, como se verifica nos que submetem as vontades humanas aos astros, contra os quais diz a Sagrada Escritura: *Não temais os sinais do céu que temem os gentios* (Jr 10, 2); o mesmo se verifica nos que julgam serem os anjos os criadores das almas e que as almas humanas são mortais, e nos que pensam coisas semelhantes que diminuem a dignidade humana.

868. — Quarto. Homo, qui per fidem in Deum ducitur sicut in ultimum finem, ex hoc quod ignorat naturas rerum, et per consequens gradum sui ordinis in universo, aliquibus creaturis se putat esse subiectum quibus superior est: ut patet in illis qui voluntates hominum astris supponunt, contra quos dicitur Ierem. 10, 2, *A signis caeli nolite metuere, quae gentes timent;* et in illis qui angelos creatores animarum existimant; et animas hominum esse mortales; et si qua similia hominum derogant dignitati.

5. Vê-se, pois, como é falsa a afirmação de alguns, de que era indiferente para as verdades da fé o que se pensasse a respeito das criaturas, contanto que se pensasse retamente sobre Deus, como nos relata Agostinho (IV Sobre a Alma e sua Origem 4; PL 44, 527). O erro acerca das criaturas redunda em falsa idéia de Deus e, ao submeter as mentes humanas a quaisquer outras coisas, afasta-as de Deus, para quem a fé as quer encaminhar.

869. — Sic ergo patet falsam esse quorundam sententiam qui dicebant nihil interesse ad fidei veritatem quid de creaturis quisque sentiret, dummodo circa Deum recte sentiatur, ut Augustinus narrat in libro *de Origine Animae*: nam error circa creaturas redundat in falsam de Deo sententiam, et hominum mentes a Deo abducit, in quem fides dirigere nititur, dum ipsas quibusdam aliis causis supponit.

870. — Et ideo illis qui circa creaturas errant poenas sicut infidelibus SCRIPTURA comminatur, dicens in *Psalmo*: *Quoniam non intellexerunt opera Domini et in opera manuum eius, destrues illos et non aedificabis eos;* et *Sap.* 2: 21 *Haec cogitaverunt et erraverunt,* et subiungit, 22 *non iudicaverunt honorem animarum sanctarum.*

CAP. IV. - QUOD ALITER CONSIDERAT DE CREATURIS PHILOSOPHUS ET THEOLOGUS.

LOCI CONGR. - II *Sent.* prolog.: Creaturarum consideratio; *Trinit.* prolog. (3); lect. 2, q. 1 (5ª), a. 4; *Decret.*[1] (1139): Addit; I, q. 1, a. 1 ad 2; *ibid.* a. 6.

871. — MANIFESTUM est autem ex praedictis quod considerationem circa creaturas habet doctrina Fidei Christianae inquantum in eis resultat quaedam Dei similitudo, et inquantum error in ipsis inducit in divinorum errorem. Et sic alia ratione subiiciuntur praedictae doctrinae, et philosophiae humanae. Nam philosophia humana eas considerat secundum quod huiusmodi sunt: unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur. Fides autem Christiana eas considerat, non inquantum huiusmodi, utpote ignem inquantum ignis est, sed inquantum divinam altitudinem repraesentat, et in ipsum Deum quoquo modo ordinatur. Ut enim *Eccli.* 42 dicitur: 16 *Gloria Domini plenum est opus eius.* 17 *Nonne Dominus fecit enarrare sanctos omnia mirabilia sua?*

872. — *a*) Et propter hoc etiam alia circa creaturas et Philosophus et Fidelis considerat. Philosophus namque considerat illa quae eis secundum naturam propriam conveniunt: sicut igni ferri sursum. Fidelis autem ea solum considerat circa creaturas quae eis conveniunt secundum quod sunt ad Deum relata: utpote, quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subiecta, et huiusmodi.

b) Unde non est ad imperfectionem doctrinae fidei imputandum si multas rerum proprietates praetermittat: ut caeli figuram, et motus qualitatem. Sic enim nec Naturalis circa lineam illas passiones considerat quas Geometra: sed solum ea quae accidunt sibi inquantum est terminus corporis naturalis.

873. — Si qua vero circa creaturas communiter a Philosopho et Fideli considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam Philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis: Fidelis autem ex Causa prima; ut puta, quia sic divinitus est traditum; vel quia hoc in gloriam Dei cedit; vel quia Dei potestas est infinita.

874. — Unde et ipsa maxima sapientia dici debet, utpote superaltissimam Causam considerans: secundum illud *Deut.* 4, 6: *Haec est sapientia vestra et intellectus coram populis.*

875. — *a*) Et propter hoc sibi, quasi principali, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae, sapientia divina procedit.

6. E, por isso, a Escritura ameaça com penalidades os que, como os infiéis, erram a respeito das criaturas, dizendo no salmo: *Por que não compreenderam as obras do Senhor, nem no que fizeram as suas mãos, destruireis as mesmas e não as restabelecereis* (Sl 27,5); e: *Nessas coisas pensaram e erraram nem avaliaram a honra das almas santas* (Sb 2, 21-22).

CAPÍTULO IV
O FILÓSOFO CONSIDERA AS CRIATURAS DIFERENTEMENTE DO TEÓLOGO

1. Depreende-se do exposto que a doutrina da fé cristã considera as criaturas enquanto há nelas alguma semelhança de Deus, e enquanto o erro a respeito delas conduz a um erro a respeito das coisas divinas. E assim, por razões diversas, as criaturas são objeto daquela doutrina e da filosofia humana. Com efeito, a filosofia humana as considera enquanto tais. Donde as diversas partes da filosofia serem constituídas segundo os diversos gêneros das coisas. Mas a fé cristã não as considera enquanto tais (pois não considera, por exemplo, o fogo enquanto fogo), mas enquanto elas representam a transcendência divina, e enquanto de algum modo se ordenam para Deus. Assim, diz a Sagrada Escritura: *A obra do Senhor está plena da sua glória. Acaso o Senhor não fez que os céus enumerassem todas as suas maravilhas?* (Eclo 42, 16-17).

2. E por esse motivo o filósofo e o fiel consideram realidades diversas nas criaturas. O filósofo, com efeito, considera aquilo que a elas convém conforme a natureza própria, por exemplo, o fogo, enquanto sobe. O fiel, porém, considera nas criaturas somente aquilo que a elas convém enquanto estão relacionadas com Deus, como o serem criadas por Deus, serem sujeitas a Deus, etc.

Não se pode, porém, atribuir imperfeição à doutrina da fé, porque ela deixa de lado muitas propriedades das coisas, como, por exemplo, a figura do céu, a qualidade do movimento. Semelhantemente, nem o filósofo da natureza considera na linha as mesmas propriedades consideradas pelo geômetra, mas somente aquelas que nela estão enquanto limite do corpo natural.

3. No entanto, algo das criaturas é considerado em comum pelo filósofo e pelo fiel, mas segundo princípios diversos.

O filósofo deduz os seus argumentos partindo das próprias causas das coisas; o fiel, porém, da causa primeira, mostrando que assim é porque foi revelado por Deus ou porque redunda na glória de Deus ou porque a glória de Deus é infinita.

4. Por isso, ela deve ser também chamada de suprema sabedoria, porque considera a causa superaltíssima, conforme está escrito na Sagrada Escritura: *Esta deve ser a vossa sabedoria e a vossa inteligência diante do povo* (Dt 4, 6).

E, por essa razão, sendo sabedoria principal, serve-se da filosofia humana. E ainda por esse motivo a sabedoria divina parte algumas vezes dos princípios da sabedoria humana. Aliás, também entre os filósofos, a

filosofia primeira usa de todas as ciências para demonstrar as suas teses.

5. Daí também explicar-se porque as suas doutrinas não procedem segundo a mesma ordenação. Com efeito, no ensino da filosofia, que considera as criaturas em si mesmas, e partindo delas vai ao conhecimento de Deus, consideram-se primeiramente as criaturas e, após, Deus. Mas na doutrina da fé, que não considera as criaturas senão enquanto ordenadas para Deus, primeiramente considera-se Deus e, após, as criaturas.

E assim ela é mais perfeita, justamente por ser semelhante ao conhecimento de Deus que, ao se conhecer, vê as outras coisas em si mesmo.

6. Por isso, segundo esta ordem, após o que foi dito de Deus considerado em si mesmo (l. I), resta prosseguir tratando-se das coisas que procedem de Deus.

b) Nam et apud philosophos Prima Philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum.

876. — *a*) Exinde etiam est quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis, in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo. In doctrina vero fidei, quae creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum.

b) Et sic est perfectior : utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur.

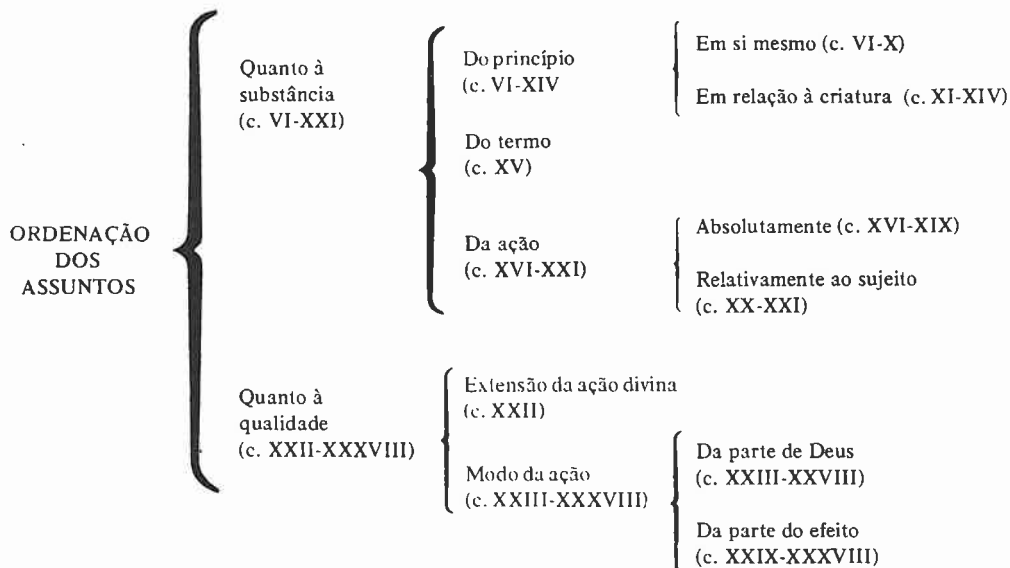
c) Unde, secundum hunc ordinem, post ea quae de Deo in se in primo libro sunt dicta, de his quae ab ipso sunt restat prosequendum.

CAPÍTULO V
ORDEM DA EXPOSIÇÃO

Continuaremos, pois, na seguinte ordem: em primeiro lugar, trataremos da produção das coisas no ser (cc. VI—XXXVIII); em segundo lugar, da distinção das mesmas (cc. XXXIX-XLV); em terceiro lugar, da natureza das coisas produzidas e distintas, enquanto pertencem à verdade da fé (cc. XLVI-CI).

CAP. V. - Ordo dicendorum.

877. — Erit autem hic prosecutionis ordo, ut primo agamus de productione rerum in esse (cap. seq.); secundo, de earum distinctione (cap. 39); tertio vero de ipsarum rerum productarum et distinctarum natura, quantum ad fidei pertinet veritatem (cap. 46).

Primeira parte
DA PRODUÇÃO DAS COISAS NO SER

CAP. VI. - QUOD DEO COMPETIT UT SIT ALIIS PRINCIPIUM ESSENDI.

LOCI CONGR. - *Ente*, cap. 4 (27): Et quia; *Nom.* V, lect. 1-2; *Causis*, lect. 4.

878. — SUPPONENTES igitur quae in superioribus ostensa sunt, ostendamus nunc quod competit Deo ut sit aliis essendi principium et causa.

879. — Ostensum est enim supra (*lib.* I, cap. 13), per demonstrationem ARISTOTELIS, esse aliquam primam causam efficientem, quam Deum dicimus. Efficiens autem causa suos effectus ad esse conducit. Deus igitur aliis essendi causa existit.

880. — Item. Ostensum est in primo libro (ibid.), per rationem eiusdem, esse aliquod primum movens immobile, quod Deum dicimus. Primum autem movens in quolibet ordine motuum est causa omnium motuum qui sunt illius ordinis. Cum igitur multa ex motibus caeli producantur in esse, in quorum ordine Deum esse primum movens ostensum est, oportet quod Deus sit multis rebus causa essendi.

881. — Amplius. Quod per se alicui convenit, universaliter ei inesse necesse est: sicut homini rationale, et igni sursum moveri. Agere autem aliquem effectum per se convenit enti in actu: nam unumquodque agens secundum hoc agit quod in actu est. Omne igitur ens actu natum est agere aliquid actu existens. Sed Deus est ens actu, ut in primo libro (cap. 16) ostensum est. Igitur sibi competit agere aliquid ens actu, cui sit causa essendi.

882. — Adhuc. Signum perfectionis in rebus inferioribus est quod possunt sibi similia facere: ut patet per PHILOSOPHUM, in IV *Meteororum*. Deus autem est maxime perfectus, ut in primo libro (cap. 28) ostensum est. Ipsi igitur competit facere aliquid sibi simile ens in actu, ut sic sit causa essendi.

883. — Item. Ostensum est in primo libro (cap. 75) quod Deus vult suum esse aliis communicare per modum similitudinis. De perfectione autem voluntatis est quod sit actionis et motus principium: ut patet in III *de Anima*. Cum igitur divina voluntas sit perfecta, non deerit ei virtus communicandi esse suum alicui per modum similitudinis. Et sic erit ei causa essendi.

884. — Adhuc. Quanto alicuius actionis principium est perfectius, tanto actionem suam potest in plura extendere et magis remota: ignis enim, si sit debilis, solum propinqua calefacit; si autem sit fortis, etiam remota. Actus autem purus, qui Deus est, perfectior est quam actus potentiae permixtus, sicut in nobis est. Actus autem actionis principium est. Cum igitur per actum qui in nobis est possumus non solum in actiones in nobis manentes, sicut sunt intelligere et velle, sed etiam in actiones quae in exteriora tendunt, per quas aliqua facta producimus; multo magis Deus potest, per hoc quod actu est, non solum

CAPÍTULO VI
COMPETE A DEUS SER O PRINCÍPIO DO SER DAS COISAS

1. Fundamentando-nos, pois, no que anteriormente foi exposto, vamos agora demonstrar que a Deus compete ser o princípio e a causa da existência de todas as coisas.

Verificou-se acima (l. I, c. XIII), pela demonstração de Aristóteles, que existe uma primeira causa eficiente, que chamamos de Deus. Ora, a causa eficiente conduz os seus efeitos ao ser. Logo, Deus existe como causa do ser das coisas.

2. Além, disso, mostrou-se (ibidem), pela demonstração do mesmo Filósofo, que há um primeiro movente imóvel, que denominamos Deus. Ora, o primeiro movente em toda ordem de movimentos é a causa de todos os movimentos de cada ordem. Por isso, como muitas coisas são postas no ser pelo movimento do céu, de cujas ordens Deus é primeiro movente, como se mostrou, é necessário que Deus seja a causa do ser para muitas coisas.

3. Além disso, o que por si mesmo convém a alguma coisa, realiza-se nela necessária e totalmente, como o racional, no homem; o subir, no fogo. Ora, produzir algum efeito por si mesmo convém ao ente em ato, porque todo agente age enquanto está em ato. Por conseguinte, todo ente em ato produz por natureza algo existente em ato. Ora, Deus é ente em ato, como foi demonstrado (l. I, c. XVI). Logo, compete-lhe produzir algum ente em ato, do qual seja causa do ser.

4. Além disso, é sinal de perfeição das coisas inferiores poderem produzir efeitos semelhantes a si, como se evidencia em Aristóteles (IV Sobre os Meteoros 3, 380a). Ora, Deus é perfeito de maneira máxima, como foi demonstrado (l. I, c. XXVIII). Logo, compete-lhe produzir algum ente em ato semelhante a si, sendo-lhe assim causa do ser.

5. Além disso, foi demonstrado (l. I, c. LXXV), que Deus quer comunicar o seu ser às coisas por modo de semelhança. Ora, é perfeição da vontade ser princípio de ação e movimento, como diz o Filósofo (III Sobre a Alma 10, 433a; Cmt 15, 820-827). Sendo, pois, a vontade divina perfeita, não lhe faltará a virtude de comunicar o ser divino a alguma coisa por modo de semelhança. Assim, ser-lhe-á próprio causar o ser.

6. Além disso, quanto mais perfeito for o princípio de ação de uma coisa, tanto mais poderá ela estender a sua ação a muitas coisas distantes. O fogo, por exemplo se for fraco, aquece só o que está perto dele; sendo mais forte, aquecerá também o que está distante. Ora, o ato puro, que é Deus, é mais perfeito que o ato com mistura de potência, como é o nosso. O ato, com efeito, é o princípio da ação. Ora, pelo ato que possuímos, temos poder não só sobre as ações que permanecem em nós, como são a intelecção e a volição, mas também sobre as ações que tendem para o exterior, pelas quais produzimos alguns efeitos. Portanto, a Deus, que está em ato, compete muito mais não só ter intelecção e

volição, como também produzir algum efeito. E assim Deus pode ser a causa do ser das coisas.

7. Daí o que é dito na Sagrada Escritura: *Que faz coisas grandes, admiráveis, insondáveis e inumeráveis* (Jó 5, 9).

CAPÍTULO VII
HÁ EM DEUS POTÊNCIA ATIVA

1. Depreende-se do exposto que Deus é poderoso e que lhe é convenientemente atribuída potência ativa.

Com efeito, a potência ativa é o princípio da ação sobre um outro, enquanto outro. Ora, compete a Deus ser princípio de ação sobre outras coisas. Logo, compete-lhe ser poderoso.

2. Além disso, assim como a potência passiva segue o ente em potência, a potência ativa segue o ente em ato, pois cada coisa age por estar em ato, é passiva por estar em potência. Ora, compete a Deus estar em ato. Logo, compete-lhe ter potência ativa.

3. Além disso, a perfeição divina inclui em si as perfeições de todas as coisas, como foi demonstrado (l. I, c. XXVIII).

Ora, a virtude ativa é a própria perfeição da coisa, pois nas coisas se encontrará maior virtude quanto mais perfeitas são. Logo, a virtude ativa não pode faltar a Deus.

4. Além disso, tudo aquilo que age tem potência para agir, porque aquilo que não pode agir é impossível que aja, e o que é impossível agir necessariamente não age. Ora, Deus é agente e movente, como acima foi demonstrado (l. I, C. XIII). Logo, tem poder para agir e convenientemente se lhe atribui a potência ativa; não porém, a passiva.

5. Daí o que dizem os salmos: *Sois poderoso, Senhor* (Sl 88,9); *Ó Senhor, a vossa potência e a vossa virtude estendem-se até as mais altas maravilhas que fizestes* (Sl 70, 18s.).

CAPÍTULO VIII
A POTÊNCIA DE DEUS IDENTIFICA-SE COM A SUA SUBSTÂNCIA

1. Do exposto ulteriormente se infere que a potência divina é a própria substância divina.

Com efeito, a potência ativa compete a alguma coisa enquanto está em ato. Ora, Deus é o próprio ato, pois não é ente em ato por outro ato que não seja o próprio Deus, porque em Deus não há potência, como foi demonstrado (l. I, c. XVI). Logo, Deus é a sua potência.

2. Além disso, todo potente que não se identifica com a sua potência é potência por participação da potência de outrem. Ora, em Deus nada pode ser dito por participação, porque Deus é o seu ser, como foi demonstrado (l. I, c. XXII). Logo, Deus é a sua potência.

intelligere et velle, sed etiam producere effectum. Et sic potest aliis esse causa essendi.

885. — Hinc est quod dicitur Iob 5, 9: *Qui facit magna et mirabilia et inscrutabilia absque numero.*

CAP. VII. - Quod in Deo sit potentia activa.

Loci congr. - I *Sent.* dist. 7, q. 1, a. 1 ad 3; dist. 42, q. 1, aa. 1-2; *Nom.* X, lect. 1; *Causis*, lect. 16; *Verit.* q. 22, a. 6 ad 3; *Pot.* q. 1, a. 1; I, q. 25, a. 1.

886. — Ex hoc autem apparet quod Deus est potens, et quod ei convenienter potentia activa attribuitur.

887. — Potentia enim activa est principium agendi in aliud secundum quod est aliud. Deo autem convenit esse aliis principium essendi. Ergo convenit sibi esse potentem.

888. — Amplius. Sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita potentia activa sequitur ens in actu: unumquodque enim ex hoc agit quod est actu, patitur vero ex hoc quod est potentia. Sed Deo convenit esse actu. Igitur convenit sibi potentia activa.

889. — Adhuc. Divina perfectio omnium perfectiones in se includit, ut in primo libro (cap. 28) ostensum est. Virtus autem activa de perfectione rei est: unumquodque enim tanto maioris virtutis invenitur quanto perfectius est. Virtus igitur activa Deo non potest deesse.

890. — Praeterea. Omne quod agit potens est agere: nam quod non potest agere, impossibile est agere; et quod impossibile est agere, necesse est non agere. Deus autem est agens et movens, ut supra (*lib.* I, cap. 13) ostensum est. Igitur potens est agere: et potentia ei convenienter adscribitur activa, sed non passiva.

891. — Hinc est quod in *Psalmo* dicitur: *Potens es, Domine.* Et alibi: *Potentiam tuam Deus, et iustitiam tuam usque in altissima quae fecisti magnalia.*

CAP. VIII. - Quod Dei potentia sit eius substantia.

Loci congr. - I *Sent.* dist. 7, q. 1, a. 3; *Nom*, II, lect. 3; *Pot.* q. 1, a. 1 ad 5, ad 6, ad 9; *ibid.* q. 2. a. 6; I, q. 25, a. 1 ad 2; *Resp. art. CVIII*, q. 14 (837), q. 71 (898), q. 76 (904).

892. — Ex hoc autem ulterius concludi potest quod divina potentia sit ipsa Dei substantia.

893. — Potentia enim activa competit alicui secundum quod est actu. Deus autem est actus ipse, non autem est ens actu per aliquem actum qui non sit quod est ipse: cum in eo nulla sit potentialitas, ut in primo libro (cap. 16) ostensum est. Est igitur ipse sua potentia.

894. — Adhuc. Omnis potens qui non est sua potentia, est potens participatione potentiae alicuius. De Deo autem nihil potest dici participative: cum sit ipsum suum esse, ut in primo libro (cap. 22) ostensum est. Est igitur ipse sua potentia.

895. — Amplius. Potentia activa ad perfectionem rei pertinet, ut ex praedictis (cap. praec.) patet. Omnis autem divina perfectio in ipso suo esse continetur, ut in primo libro (cap. 28) ostensum est. Divina igitur potentia non est aliud ab ipso esse eius. Deus autem est suum esse, ut in primo libro (cap. 22) ostensum est. Est igitur sua potentia.

896. — Item. In rebus quarum potentiae non sunt earum substantiae, ipsae potentiae sunt accidentia: unde potentia naturalis in secunda specie *qualitatis* ponitur. In Deo autem non potest esse aliquod accidens: ut in Primo (cap. 23) ostensum est. Deus igitur est sua potentia.

897. — Praeterea. Omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se sicut ad primum. Alia vero agentia reducuntur in Deum sicut in primum agens. Est igitur agens per se. Quod autem per se agit, per suam essentiam agit. Id autem quo quis agit, est eius activa potentia. Ipsa igitur Dei essentia est eius activa potentia.

CAP. IX. - QUOD DEI POTENTIA SIT EIUS ACTIO.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 2, a. 2 ad 2; dist. 7, q. 1, a. 1 ad 1; dist. 8, q. 3, a. 1 ad 4; *ibid.* q. 4, a. 3 ad 3; dist. 14, q. 1, a. 1 ad 3; dist. 27, q. 1, a. 1 ad 5; dist. 35, a. 5 ad 3; dist. 42, q. 1, a. 1 ad 4, ad 5; dist. 43, q. 2, a. 1 ad 2; II *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 5 ad 11; *ibid.* q. 2, a. 1 ad 4; dist. 15, q. 3, a. 1 ad 3; *ibid.* a. 2; *Causis*, lect. 20; *Verit.* q. 2, a. 5 ad 15; *Pot.* q. 1, a. 1 ad 8; q. 2, a. 1; q. 3, a. 15 ad 8, ad 18; a. 16 ad 11; a. 17 ad 12, ad 30; q. 5, a. 3 ad 6; q. 7, a. 1 ad 7; I, q. 14, a. 4; q. 19, a. 1; q. 25, 1 ad 2; *Epist.* A, ad 26; *Epist.* B, art. 13 (741-742).

898. — Ex hoc autem ostendi potest quod potentia Dei non sit aliud quam sua actio.

899. — Quae enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Divina autem potentia est eius substantia, ut ostensum est (cap. praec.). Eius etiam actio est eius substantia, ut in primo libro (cap. 45) ostensum est de intellectuali operatione: eadem enim ratio in aliis competit. Igitur in Deo non est aliud potentia et aliud actio.

900. — Item. Actio alicuius rei est complementum quoddam potentiae eius: comparatur enim ad potentiam sicut actus secundus ad primum. Divina autem potentia non completur alio quam seipso: cum sit ipsa Dei essentia. In Deo igitur non est aliud potentia et aliud actio.

901. — Amplius. Sicut potentia activa est aliquid agens, ita essentia eius est aliquid ens. Sed divina potentia est eius essentia, ut ostensum est (cf. arg. praec.). Ergo suum agere est suum esse. Sed eius esse est sua substantia. Et sic ut prius.

902. — Adhuc. Actio quae non est substantia agentis, inest ei sicut accidens subiecto: unde et *actio* unum inter novem praedicamenta accidentis computatur. In Deo autem non potest esse aliquid per modum accidentis. In Deo igitur sua actio non est aliud a sua substantia et sua potentia.

3. Além disso, a potência ativa pertence à perfeição da coisa, como se depreende do acima exposto (c. prec.). Ora, toda perfeição divina está contida no ser divino, como foi demonstrado (l. I, c. XXVIII). Logo, a potência divina não é outra coisa que o ser divino, pois Deus é o seu ser, como foi demonstrado (l. I, c. XXII). Logo, Deus é a sua potência.

4. Além disso, nas coisas cujas potências não se identificam com as suas substâncias, as potências são acidentes. Por isso, a potência natural é posta na segunda espécie da qualidade. Ora, é impossível haver acidente em Deus, como foi demonstrado (l. I, c. XXIII). Logo, Deus é a sua potência.

5. Além disso, tudo o que é por meio de outro reduz-se ao que é por si mesmo, como a seu princípio. Por conseguinte, todos os outros agentes reduzem-se a Deus como a seu primeiro agente, porque Deus age por si mesmo. Ora, o que age por si mesmo age por sua essência. Com efeito, aquilo pelo qual uma coisa age é a sua potência ativa. Logo, a própria essência de Deus é a sua potência ativa.

CAPÍTULO IX
A POTÊNCIA DE DEUS IDENTIFICA-SE COM A AÇÃO DIVINA

1. Partindo do exposto se pode demonstrar que a potência de Deus outra coisa não é que a sua ação.

Com efeito, as coisas que se identificam numa e mesma coisa identificam-se entre si. Ora, a potência divina identifica-se com a substância divina, como foi demonstrado a respeito da operação intelectual (l. I, c. XLV), demonstração que também se aplica às outras operações. Logo, em Deus, não é a potência uma coisa e a substância, outra.

2. Além disso, a ação divina é um certo complemento da sua potência, pois compara-se à potência como o ato segundo ao ato primeiro. Ora, a potência divina não se completa por outra coisa que não seja o próprio Deus, porque ela é a própria essência divina. Logo, em Deus, uma coisa não é a potência e outra, a ação.

3. Além disso, assim como a potência ativa é um agente, a sua essência é um ente. Ora, a potência divina é a sua essência, como foi demonstrado (c. prec.). Logo, o agir divino identifica-se com o ser divino. Mas o ser divino é a substância divina. Temos, pois, o mesmo que antes.

4. Além disso, a ação que não é a substância do agente, a ele inere como o acidente a um sujeito, razão por que a *ação* se coloca entre os nove predicamentos do acidente. Ora, em Deus nenhuma coisa pode estar como acidente. Logo, em Deus, a sua ação não se distingue da sua substância e da sua potência.

CAPÍTULO X
COMO A POTÊNCIA SE ATRIBUI A DEUS

1. Como nenhuma coisa é princípio de si mesma e como a ação divina outra coisa não é que a potência divina, depreende-se, do que acima foi exposto, que a potência não se atribui a Deus como princípio de ação, mas como princípio do efeito. E como também a potência importa relação à outra coisa enquanto princípio, pois a potência ativa é *princípio de ação em outrem*, como diz o Filósofo (V Metafísica 12, 1019a — 1020a; Cmt 14, 955, 975s.), torna-se evidente que se atribui a potência a Deus enquanto referente aos efeitos, na ordem da realidade verdadeira. A Deus, porém, não se atribui enquanto ela é referente à ação divina, senão segundo a ordem da razão, enquanto o nosso intelecto considera a ambas, isto é, a potência divina e a ação divina, por conceitos diversos. Por isso, se convêm a Deus ações que não passam para os efeitos mas que permanecem no agente, a potência referente a elas não se atribui a Deus senão segundo a ordem da razão, não segundo a ordem real. Essas ações são a intelecção e a volição. Por isso, a potência de Deus não se refere a essas ações, mas só aos efeitos. Assim, o intelecto e a vontade estão em Deus, não como potências, mas somente como ações.

2. Depreende-se do exposto que a pluralidade de ações atribuída a Deus, como intelecção, volição, produzir as coisas e outras semelhantes, não são realidades distintas porque, em Deus, cada uma dessas ações identifica-se com o ser divino, que é uno e idêntico. Como a multiplicidade de significados de uma só coisa não prejudica a verdade, pode-se deduzir do que foi demonstrado (l. I, cc. XXXI e XXXV).

CAP. X. - QUALITER POTENTIA IN DEO DICATUR.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 42, q. 1, a. 1 ad 4; *Pot.* q. 1, a. 1 ad 1; q. 7, a. 1 ad 7; I, q. 25, a. 1 ad 3.

903. — QUIA vero nihil est sui ipsius principium, cum divina actio non sit aliud quam eius potentia, manifestum est ex praedictis quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. Et quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principii, est enim potentia activa *principium agendi in aliud*, ut patet per PHILOSOPHUM in V *Metaph.*; manifestum est quod potentia dicitur in Deo per respectum ad facta, secundum rei veritatem; non per respectum ad actionem nisi secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus utrumque considerat, divinam scilicet potentiam et eius actionem. Unde, si aliquae actiones Deo conveniant quae non in aliquod factum transeant sed maneant in agente, respectu harum non dicetur in Deo potentia nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem. Huiusmodi autem actiones sunt intelligere et velle. Potentia igitur Dei, proprie loquendo, non respicit huiusmodi actiones, sed solos effectus. Intellectus igitur et voluntas in Deo non sunt ut potentiae, sed solum ut actiones.

904. — Patet etiam ex praedictis quod multitudo actionum quae Deo attribuitur, ut intelligere, velle, producere res, et similia, non sunt diversae res: cum quaelibet harum actionum in Deo sit ipsum eius esse, quod est unum et idem. Quomodo autem multiplicitas significationis unius rei veritati non praeiudicet, ex his quae in primo libro (capp. 31, 35) ostensa sunt, manifestum esse potest.

CAPÍTULO XI
ATRIBUEM-SE A DEUS NOMES RELATIVOS ÀS CRIATURAS

1. Como a potência convém a Deus em relação aos seus efeitos; como a potência é por natureza princípio, como foi dito (c. prec.); como também o princípio se diz em relação ao que é principiado, torna-se patente que algo pode ser atribuído de modo relativo a Deus com relação aos seus efeitos.

2. Além disso, não se pode compreender que uma coisa seja relativa a outra, sem que esta, por sua vez, também não se relacione com aquela. Ora, as coisas consideram-se relacionadas a Deus, como dependentes dele quanto ao ser que dele recebem, conforme foi demonstrado (c. VI). Por conseguinte, Deus, por sua vez, é considerado como relacionado às criaturas.

3. Além disso, a semelhança é uma certa relação. Ora, Deus, como os demais agentes, produz algo semelhante a si. Logo, algo se diz de Deus relativamente às outras coisas.

4. Além disso, a ciência diz-se relativamente à coisa conhecida. Ora, Deus tem conhecimento não só de si

CAP. XI. - QUOD DE DEO DICITUR ALIQUID RELATIVE AD CREATURAS.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 14, q. 1, a. 1; dist. 30, aa. 1-2; *Nom.* I, lect. 2; II, lect. 1; *Pot.* q. 7, a. 8; I, q. 28, a. 1 ad 3.

905. — CUM autem potentia Deo conveniat respectu suorum effectuum; potentia autem rationem principii habeat, ut dictum est (cap. praec.); principium autem relative ad principiatum dicitur: manifestum est quod aliquid relative potest dici de Deo in respectu suorum effectuum.

906. — Item. Non potest intelligi aliquid relative dici ad alterum nisi e converso illud relative diceretur ad ipsum. Sed res aliae relative dicuntur ad Deum: utpote secundum suum esse, quod a Deo habent, ut ostensum est (cap. 6), ab ipso dependentes. Deus igitur e converso relative ad creaturas dicetur.

907. — Adhuc. Similitudo < est > relatio quaedam. Deus autem, sicut et cetera agentia, *sibi simile agit*. Dicitur igitur aliquid relative de ipso.

908. — Amplius. Scientia ad scitum relative dicitur. Deus autem non solum sui

ipsius, sed etiam aliorum scientiam habet. Igitur aliquid relative dicitur de Deo ad alia.

909. — Adhuc. Movens dicitur relative ad motum, et agens ad factum. Deus autem est agens et movens non motum, ut ostensum est (*lib.* I, cap. 13). Dicuntur igitur de ipso relationes.

910. — Item. *Primum* relationem quandam importat similiter *summum*. Ostensum est autem in Primo (capp. 13, 41) ipsum esse primum ens et summum bonum.

911. — Patet igitur quod multa de Deo relative dicuntur.

CAP. XII. - Quod relationes dictae de Deo ad creaturas non sunt realiter in Deo.

Loci congr. - I *Sent.* dist. 26, q. 2, a. 3 ad 1; dist. 30, a. 1 ad 1, ad 2; *ibid.* a. 2 ad 1; *ibid.* a. 3; *Verit.* q. 3, a. 2 ad 8; q. 4, a. 5; *Pot.* q. 7, a. 10; I, q. 13, a. 7; q. 28, a. 1 ad 3.

912. — Huiusmodi autem relationes quae sunt ad suos effectus, realiter in Deo esse non possunt.

913. — Non enim in eo esse possent sicut accidentia in subiecto: cum in ipso nullum sit accidens ut in primo libro (cap. 23) ostensum est. Nec etiam possent esse ipsa Dei substantia. Cum enim relativa sint *quae secundum suum esse ad aliud quodammodo se habent*, ut Philosophus dicit in *Praedicamentis*, oporteret quod Dei substantia hoc ipsum quod est ad aliud diceretur. Quod autem ipsum quod est ad aliud dicitur, quodammodo ab ipso dependet: cum nec esse nec intelligi sine eo possit. Oporteret igitur quod Dei substantia ab alio extrinseco esset dependens. Et sic non esset per seipsum « necesse-esse », ut in primo libro (124) ostensum est. Non sunt igitur huiusmodi relationes secundum rem in Deo.

914. — Item. Ostensum est in Primo (cap. 13) quod Deus omnium entium est prima mensura. Comparatur igitur Deus ad alia entia sicut scibile ad scientiam nostram, quod eius mensura est: nam *ex eo quod res est vel non est, opinio et oratio vera vel falsa est*, secundum Philosophum in *Praedicamentis*. Scibile autem licet ad scientiam relative dicatur, tamen relatio secundum rem in scibili non est, sed in scientia tantum: unde secundum Philosophum, in V *Metaph.*, scibile dicitur relative, *non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum*. Dictae igitur relationes in Deo non sunt realiter.

915. — Adhuc. Relationes praedictae dicuntur de Deo non solum respectu eorum quae sunt actu, sed respectu eorum quae sunt in potentia: quia et eorum scientiam habet, et respectu eorum dicitur et primum ens et summum bonum. Sed eius quod est actu ad id quod non est actu sed potentia, non sunt relationes reales: alias sequeretur quod essent infinitae relationes actu in eodem, cum numeri infiniti in potentia sint maiores binario, quibus omnibus ipse est prior. Deus autem non aliter refertur ad ea quae sunt actu quam ad ea quae sunt potentia: quia non mutatur ex

mesmo, como também das outras coisas. Logo, algo é dito de Deus relativamente às outras coisas.

5. Além disso, movente diz-se relativamente a movido e agente, ao efeito. Ora, Deus é agente e movente não movido, como foi demonstrado (l. I, c. XIII). Por conseguinte, atribuem-se relações a Deus.

6. Além disso, o *primeiro* importa uma certa relação, como também o *sumo*. Ora, foi demonstrado (l. I, cc. XIII e XLI) que Deus é o primeiro ente e o sumo bem.

7. Por conseguinte, é evidente que muitas coisas são atribuídas de modo relativo a Deus.

CAPÍTULO XII
AS RELAÇÕES DE DEUS REFERENTES ÀS CRIATURAS, EM DEUS NÃO SÃO REAIS

1. Mas essas relações que dizem respeito aos efeitos não podem estar realmente em Deus.

Assim, não podem estar realmente em Deus como acidentes em sujeito, porque em Deus não há acidentes, como foi demonstrado (l. I, c. XXIII). Nem podem identificar-se com a substância de Deus. Como as relações são *aquilo que de certo modo está ordenado, quanto ao seu ser, para outra coisa*, como diz o Filósofo (Categorias 7, 6a-b), seria necessário que a substância de Deus, quanto ao ser, se referisse à outra coisa. Ora, o que se diz ser ordenado para outrem depende, de certo modo de outrem, porque não pode ser nem ser entendido, sem o outro. Sendo assim, seria necessário que a substância de Deus dependesse de algo extrínseco. E, assim, não seria por si mesmo o necessariamente ser, como foi demonstrado (l. I, c. XV). Logo, essas relações não estão realmente em Deus.

2. Além disso, foi demonstrado (l. I, c. XIII) que Deus é a primeira medida de todos os entes. Por isso, Deus é comparado com os outros entes como o objeto cognoscível com o nosso conhecimento, do qual ele é a medida, pois, conforme diz o Filósofo, *conforme a coisa é ou não é, a opinião e a oração é verdadeira ou falsa* (Categorias 5, 4b). Ora, embora o objeto cognoscível seja dito em relação ao conhecimento, todavia não há relação real nele, mas só no conhecimento. Por isso, conforme afirma o Filósofo, o objeto do conhecimento é dito relativamente *não porque ele se refira a alguma coisa, mas porque algo a ele se refere* (V Metafísica 15, 1021a; Cmt 17, 1026ss). Logo, as referidas relações não estão realmente em Deus.

3. Além disso, as sobreditas relações atribuem-se a Deus não só quanto às coisas que estão em ato, como também às que estão em potência, porque Deus tem conhecimento delas e é em relação a elas que é chamado de primeiro ente e sumo bem. Mas as relações entre o que está em ato e o que está em potência não são reais. Se o fossem, haveria infinitas relações em ato no mesmo sujeito, porque, por exemplo, os números potencialmente infinitos são superiores ao número dois, que antecede a todos eles. Ora, Deus não se refere às coisas que estão em ato de modo diverso do das que estão em potência, porque Deus não muda por produzir

efeitos. Logo, não se ordena às outras coisas por relação real em Deus existente.

4. Além disso, o que quer que se atribua de novo a alguma coisa, ela necessariamente sofre mudança essencial ou acidental. Ora, algumas relações se atribuem a Deus como novas, como quando é chamado de Senhor, ou de governante de uma coisa que começa a ser. Se, portanto, uma relação realmente existente em Deus se predicasse de Deus, seguir-se-ia que algo de novo se lhe seria acrescentado e, assim, Deus receberia mudança essencial ou acidental. Mas o contrário foi demonstrado (l. I, c. XIII).

CAPÍTULOS XIII e XIV (a)
COMO AS SOBREDITAS RELAÇÕES SÃO ATRIBUÍDAS A DEUS

1. No entanto, não se pode afirmar que as sobreditas relações existam exteriormente, como algo fora de Deus.

Com efeito, sendo Deus o primeiro dos entes e o máximo dos bens, seria necessário considerar como outras relações de Deus essas que são realidades. E se essas são também outras coisas, seria necessário serem acrescentadas ainda terceiras relações. E, assim, ao infinito. Logo, as relações segundo as quais Deus se ordena a outras coisas não são coisas existentes fora de Deus.

2. Além disso, duplo é o modo segundo o qual uma coisa se predica por denominação.

Com efeito, uma coisa é denominada por aquilo que está fora dela, como pelo lugar, se diz que alguém está em alguma parte, segundo o tempo, que ela existiu em algum tempo. Porém, uma coisa é denominada por aquilo que lhe é inerente, como o branco, pela brancura. Ora, nenhuma coisa é denominada pela relação, como algo exterior a ela, mas como algo que lhe é inerente. Assim, por exemplo, ninguém é denominado pai, senão pela paternidade, que lhe é inerente. Logo, é impossível que as relações segundo as quais Deus é referido às criaturas sejam realidades existentes fora de Deus.

Tendo sido mostrado (c. prec.) que elas não estão realmente em Deus, mas que, no entanto, lhe são atribuídas, resulta que lhe são atribuídas somente segundo o modo de entender, porque elas é que são referidas a Deus. Com efeito, o nosso intelecto, conhecendo uma coisa que se refere a outra, simultaneamente conhece a relação de ambas, embora por vezes elas não se relacionem realmente.

3. Disto também se depreende que as sobreditas relações são atribuídas a Deus de modo diverso que o dos demais atributos que se predicam de Deus. Porque todos os outros atributos, como a sabedoria, a vontade, se predicam da essência de Deus. Mas as relações sobreditas de modo nenhum assim se predicam, mas

(a). No texto manuscrito de S. Tomás o Capítulo XIV está englobado no Capítulo XIII, sem nenhum sinal de novo capítulo.

hoc quod aliqua producit. Non igitur refertur ad alia per relationem realiter in ipso existentem.

916. — Amplius. Cuicumque aliquid de novo advenit, necesse est illud mutari, vel per se vel per accidens. Relationes autem quaedam de novo dicuntur de Deo: sicut quod est Dominus aut gubernator huius rei quae de novo incipit esse. Si igitur praedicaretur aliqua relatio realiter in Deo existens, sequeretur quod aliquid Deo de novo adveniret, et sic quod mutaretur vel per se vel per accidens. Cuius contrarium in primo libro (cap. 13) ostensum est.

CAP. XIII ET XIV. - QUOMODO PRAEDICTAE RELATIONES DE DEO DICANTUR.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 2, a. 3; dist. 8, q. 4, a. 1 ad 3; dist. 22, a. 3; dist. 30, a. 1-3; dist. 33, a. 1; dist. 36, q. 2, a. 2 ad 2; II *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2 ad 5; *Verit.* q. 4, a. 5; *Pot.* q. 3, a. 3; q. 7, a. 1 ad 9; *ibid.* a. 9; *Quodlib.* I, q. 2, a. 1; IX, q. 2, a. 3; I, q. 13, a. 7 ad 4; q. 34, a. 3 ad 2.

917. — NON autem potest dici quod relationes praedictae sint existentes exterius quasi res aliquae extra Deum.

918. — Cum enim Deus sit primum entium et summum bonorum, oporteret ad illas etiam relationes, quae sunt aliquae res, Dei relationes alias considerare. Et si illae iterum sint res aliquae, oportebit iterum tertias relationes adinvenire. Et sic in infinitum. Non igitur relationes quibus Deus ad res alias refertur, sunt res aliquae extra Deum existentes.

919. — Item. Duplex est modus quo aliquid denominative praedicatur.

a) Denominatur enim aliquid ab eo quod extra ipsum est, sicut a loco dicitur aliquis esse *alicubi*, et a tempore *aliquando:* aliquid vero denominatur ab eo quod inest, sicut ab albedine *albus*. A relatione vero non invenitur aliquid denominari quasi exterius existente, sed inhaerente: non enim denominatur aliquis pater nisi a paternitate quae ei inest. Non igitur potest esse quod relationes quibus Deus ad creaturas refertur, sint res aliquae extra ipsum.

b) Cum igitur ostensum sit (cap. praec.) quod non sint in ipso realiter, et tamen dicuntur de eo, relinquitur quod et attribuantur solum secundum intelligentiae modum, ex eo quod alia referuntur ad ipsum. Intellectus enim noster, intelligendo aliquid referri ad alterum, cointelligit relationem illius ad ipsum: quamvis secundum rem quandoque non referatur.

920. — Et sic etiam patet quod alio modo dicuntur de Deo praedictae relationes, et alia quae de Deo praedicantur. Nam omnia alia, ut sapientia, voluntas, eius essentiam praedicant: relationes vero praedictae minime, sed secundum modum intel-

ligendi tantum. Nec tamen intellectus est falsus. Ex hoc enim ipso quod intellectus noster intelligit relationes divinorum effectuum terminari in ipsum Deum, aliqua praedicat relative de ipso: sicut et scibile relative intelligimus et significamus ex hoc quod scientia refertur ad ipsum.

921. — (*Capitulum XIV*) — Patet etiam ex his quod divinae simplicitati non derogat si multae relationes de ipso dicuntur, quamvis eius essentiam non significent: quia sequuntur intelligendi modum. Nihil enim prohibet intellectum nostrum intelligere multa, et multipliciter referri ad id quod est in se simplex, ut sic ipsum simplex sub multiplici relatione consideret. Et quanto aliquid est magis simplex, tanto est maioris virtutis et plurium principium, ac per hoc multiplicius relatum intelligitur: sicut punctum plurium est principium quam linea, et linea quam superficies. Hoc igitur ipsum quod multa relative de Deo dicuntur, eius summae simplicitati attestatur.

CAP. XV. - Quod Deus sit omnibus causa essendi.

Loci congr. - *Ente*, cap. 4 (27); II *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2; dist. 37, q. 1, a. 2; *Nom.* V, lect. 1; *Causis*, lect. 4; *Pot.* q. 3, a. 5; I, q. 44, a. 1; *Comp.* cap. 68 (116-117); *Subst.* cap. 9 (82-97).

922. — Quia vero ostensum est (cap. 6) quod Deus est aliquibus essendi principium, oportet ulterius ostendere quod nihil praeter ipsum est nisi ab ipso.

923. — *a*) Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut *album* homini: nam quod causam non habet, primum et immediatum est, unde necesse est ut sit per se et secundum quod ipsum. Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire et utrique secundum quod ipsum. Quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit: sicut habere tres angulos duobus rectis aequales non excedit triangulum. Si igitur aliquid duobus conveniat, non conveniet utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquod unum de duobus praedicari ita quod de neutro per causam dicatur, sed oportet vel unum esse alterius causam, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, cum tamen utrumque *calidum* dicatur; vel oportet quod aliquod tertium sit causa utrique, sicut duabus candelis ignis est causa lucendi. *Esse* autem dicitur de omni eo quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo quorum neutrum habeat causam essendi, sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi. Oportet igitur quod ab illo cui nihil est causa essendi, sit omne illud quod quocumque modo est. Deum autem supra (*lib.* I, cap. 13) ostendimus huiusmodi ens esse cui nihil sit causa essendi. Ab eo igitur est omne quod quocumque modo est.

b) Si autem dicatur quod *ens* non est praedicatum univocum, nihil minus praedicta conclusio sequitur. Non enim de multis

tão somente segundo o modo de entender. Nem por isso o intelecto é falso. Porque o nosso intelecto conhece as relações dos efeitos divinos que terminam em Deus, ele atribui a Deus algumas coisas relativamente, como também nós conhecemos e definimos o objeto cognoscível relativamente, porque o conhecimento se refere a ele.

4. (**Capítulo XIV**). Pelo exposto fica também esclarecido que a simplicidade divina não é prejudicada se muitas relações são atribuídas a Deus, embora não signifiquem a essência divina, porque seguem o modo de entender. Nada proíbe que o nosso intelecto conheça muitas coisas e muitas vezes seja relacionado com o que é em si mesmo simples, segundo muitas relações. E quanto mais a coisa é simples, tanto é de maior potência e é princípio de muitas coisas. Assim ela é entendida como princípio de muitas relações, como o ponto, que é princípio de mais coisas que só da linha e esta, que de mais coisas que só da superfície. Por isso, ao se atribuírem muitas relações a Deus, atesta-se também a sua suprema simplicidade.

CAPÍTULO XV
DEUS É A CAUSA DO SER DE TODAS AS COISAS

1. Demonstrado (c. VI) que Deus é o princípio do ser de algumas coisas, deve-se a seguir demonstrar que nenhuma coisa há fora de Deus que dele não provenha.

Com efeito, tudo aquilo que convém a uma coisa não segundo a essência convém-lhe por alguma causa, como por exemplo, *o branco* no homem, pois o que não tem causa é primeiro e imediato, e é necessariamente por sua essência e em virtude de si mesmo. Ora, o que convém a uma coisa enquanto é dita tal, não a excede: assim, o ter três ângulos iguais a dois ângulos retos não excede o triângulo. Por conseguinte, se uma coisa convém a outras duas, não convém a essas duas em razão do seu próprio ser. Por isso, é impossível que uma coisa se predique de duas de modo a não ser como causa de ambas, pois é necessário ou que uma seja causa da outra (como, por exemplo, o fogo é causa do calor do corpo misto, sendo ambos chamados de quente), ou que uma terceira coisa seja causa de ambas (como, por exemplo, o fogo que é causa da luz de duas velas). Ora, o ser atribui-se a tudo que é. Por conseguinte, é impossível que haja duas coisas das quais nenhuma tenha causa do ser, mas é necessário que ambas tenham uma só causa do ser, ou que uma seja causa do ser da outra. Por conseguinte, é necessário que tudo aquilo que de algum modo é, provenha daquilo que não tem causa do ser. Ora, demonstramos acima (l. I, c. XIII) que Deus é este ente que não tem causa do ser. Logo, tudo aquilo que de algum modo é, provém de Deus.

Porém, se se disser que *ente* não é predicado unívoco, em nada isso diminui a conclusão supra, pois ente não

se predica de muitos sujeitos equivocamente, mas analogamente e assim é necessário que se reduza a um só.

2. Além disso, o que por sua natureza e não por outra razão convém a uma coisa, nela não pode estar diminuído ou com deficiência. Se, pois, acrescenta-se ou se diminui algo de essencial à natureza, já ela será outra natureza, como, por exemplo, acontece nos números, nos quais uma unidade acrescentada ou diminuída varia-lhe a espécie. Se, pois, permanecendo íntegra a natureza (ou qüidade) da coisa, houver nela diminuição, é evidente que isso não depende simplesmente daquela natureza, mas de outra coisa cuja essência causa a diminuição. Por conseguinte, o que convém menos a uma coisa que a outras não lhe convém só por sua natureza, mas por outra razão. Por isso, será causa de tudo em determinado gênero aquilo que de modo máximo convém a atribuição deste gênero, pois, por exemplo, o que é quente ao máximo é causa do calor de todos os quentes, e o que é luminoso ao máximo é causa de tudo que luz. Ora, Deus é o máximo ente, como foi demonstrado (l. I, loc. cit.). Logo, Deus é causa de todas as coisas das quais o *ente* se predica.

3. Além disso, conforme a ordem dos efeitos deve ser a ordem das causas, porque os efeitos são proporcionados às causas. Daí ser necessário que como os efeitos próprios reduzem-se às causas próprias, também aquilo que é comum nos efeitos próprios seja reduzido a uma causa comum. Assim, por exemplo, acima das causas particulares da geração disto ou daquilo está o sol como causa universal da geração; e o rei é causa do governo do reino, acima dos governantes do reino e das cidades. Ora, o ser é comum a todas as coisas. Por isso, é necessário que acima de todas as causas haja uma causa à qual compete dar o ser. Ora, a primeira causa é Deus, como acima foi demonstrado (l. I, loc. cit.). Logo, é necessário que venham de Deus todas as coisas que são.

4. Além disso, o que é por essência é causa de tudo o que é por participação, como por exemplo, o fogo é causa de tudo que é ígneo como tal. Ora, Deus é ente pela sua essência, porque é o próprio ser. Mas todo outro ente é ente por participação, porque o ente que se identifica com o seu ser não pode ser senão um só, como foi demonstrado (l. I, c. XLII). Logo, Deus é causa do ser de todas as coisas.

5. Além disso, tudo o que é possível ser e não ser tem uma causa, porque, considerado em si mesmo, é indiferente a um ou a outro e, por isso, é necessário haver algo que o determine para uma das duas possibilidades. Por conseguinte, porque não se pode proceder ao infinito, convém haver algo necessário que seja causa de todos os possíveis a ser ou a não ser. Ora, é necessário o que tem em si a causa da sua necessidade e não pode haver nele processo ao infinito. Assim, deve-se chegar a algo que é por si mesmo necessariamente ser. Tal não pode ser senão um só, como foi demonstrado (l. I, c. XLII), que é Deus. Logo, é necessário que tudo o mais seja reduzido a Deus, enquanto causa do ser.

aequivoce dicitur, sed per analogiam: et sic oportet fieri reductionem in unum.

924. — Amplius. Quod alicui convenit ex sua natura, non ex alia causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest. Si enim naturae aliquid essentiale subtrahitur vel additur, iam altera natura erit: sicut et in numeris accidit, in quibus unitas addita vel subtracta speciem variat. Si autem, natura vel quidditate rei integra manente, aliquid minoratum inveniatur, iam patet quod illud non simpliciter dependet ex illa natura, sed ex aliquo alio, per cuius remotionem minoratur. Quod igitur alicui minus convenit quam aliis, non convenit ei ex sua natura tantum, sed ex alia causa. Illud igitur erit causa omnium in aliquo genere cui maxime competit illius generis praedicatio: unde et quod maxime calidum est videmus esse causam caloris in omnibus calidis, et quod maxime lucidum causam omnium lucidorum. Deus autem est maxime ens, ut in primo libro (l. c.) ostensum est. Ipse igitur est causa omnium de quibus *ens* praedicatur.

925. — Adhuc. Secundum ordinem effectuum oportet esse ordinem causarum: eo quod effectus causis suis proportionati sunt. Unde oportet quod, sicut effectus proprii reducuntur in causas proprias, ita id quod commune est in effectibus propriis, reducatur in aliquam causam communem: sicut supra particulares causas generationis huius vel illius est sol universalis causa generationis; et rex est universalis causa regiminis in regno, supra praepositos regni et etiam urbium singularium. Omnibus autem commune est *esse*. Oportet igitur quod supra omnes causas sit aliqua causa cuius sit dare esse. Prima autem causa Deus est, ut supra (*lib.* I, l. c.) ostensum est. Oportet igitur omnia quae sunt a Deo esse.

926. — Item. Quod per essentiam dicitur, est causa omnium quae per participationem dicuntur: sicut ignis est causa omnium ignitorum inquantum huiusmodi. Deus autem est *ens* per essentiam suam: quia est ipsum esse. Omne autem aliud ens est ens per participationem: quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum ut in Primo (cap. 42) ostensum est. Deus igitur est causa essendi omnibus aliis.

927. — Praeterea. Omne quod est possibile esse et non esse, habet causam aliquam: quia in se consideratum ad utrumlibet se habet; et sic oportet esse aliquod aliud quod ipsum ad unum determinet. Unde, cum in infinitum procedi non possit, oportet quod sit aliquid necessarium quod sit causa omnium possibilium esse et non esse. Necessarium autem quoddam est habens causam suae necessitatis: in quo etiam in infinitum procedi non potest; et sic est devenire ad aliquid quod est per se « necesse-esse ». Hoc autem non potest esse nisi unum, ut in primo libro (cap. 42) ostensum est. Et hoc est Deus. Oportet igitur omne aliud ab ipso reduci in ipsum sicut in causam essendi.

928. — Amplius. Deus secundum hoc factivus est rerum quod actu est, ut supra (cap. 7) ostensum est. Ipse autem sua actualitate et perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut in Primo (cap. 28) probatum est: et sic est virtualiter omnia. Est igitur ipse omnium factivus. Hoc autem non esset si aliquid aliud esset natum esse non ab ipso: nihil enim natum est esse ab alio et non ab alio; quia, si natum est non ab alio esse, est per seipsum « necesse-esse », quod numquam potest ab alio esse. Nihil igitur potest esse nisi a Deo.

929. — Item. Imperfecta a perfectis sumunt originem: ut semen ab animali. Deus autem est perfectissimum ens et summum bonum, ut in Primo (capp. 28, 41) ostensum est. Ipse igitur est omnibus causa essendi: praecipue cum ostensum sit (ibid., cap. 42) quod tale non possit esse nisi unum.

930. — Hoc autem divina confirmat auctoritas. Dicitur enim in *Psalmo*: *Qui fecit caelum et terram, mare, et omnia quae in eis sunt.* Et IOAN. 1, 3: *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.* Et *Rom.* 11, 36: *Ex quo omnia, per quem omnia, et in quo omnia, ipsi gloria in saecula.*

931. — *a*) Per hoc autem excluditur antiquorum NATURALIUM error, qui ponebant corpora quaedam non habere causam essendi.

b) Et etiam QUORUNDAM qui dicunt Deum non esse causam substantiae caeli, sed solum motus.

6. Além disso, Deus é autor das coisas enquanto é ato, como acima foi demonstrado (c. VII). Por sua perfeição e atualidade, Deus compreende todas as perfeições das coisas, como se provou (l. I, c. XXVIII). Assim, é virtualmente todas as coisas e, por isso, Deus é o autor de todas as coisas. Não o seria, porém, se existisse alguma coisa que por natureza não dependesse dele, pois não há nada que por natureza dependa de outro e que, por sua vez, não dependa dele; porque, se por natureza não depende de outro, é necessário que exista por si mesmo, e então não é possível que dependa de outro. Logo, não existe nada que não procede de Deus.

7. Além disso, as coisas imperfeitas originam-se das perfeitas, como por exemplo, o sêmen do animal. Ora, Deus é o ente perfeitíssimo e o sumo bem, como foi demonstrado (l. I, cc. XXVIII, XLI). Logo, Deus é a causa do ser de todas as coisas, mais ainda, conforme foi demonstrado (c. XLII), porque Deus não pode ser senão um só.

8. A autoridade da Escritura confirma essa verdade quando diz: *Ele fez o céu e a terra, o mar e tudo o que nele existe* (Sl 145, 6); *Tudo foi feito por ele e sem ele nada foi feito* (Jo 1, 3); *Dele, por ele e nele existem todas as coisas, a ele glória pelos séculos* (Rm 11, 36).

9. Por meio destes argumentos refuta-se o erro dos antigos filósofos da natureza, que afirmaram não terem alguns corpos causa do ser, bem como o de outros filósofos que diziam Deus não ser causa da substância do céu, mas só do seu movimento.

CAP. XVI. - QUOD DEUS EX NIHILO PRODUXIT RES IN ESSE.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2; *Decret.* (1164); *Art.* (601); *Causis*, lect. 18; *VIII Physic.* lect. 2; *Pot.* q. 3, a. 1; I, q. 44, a. 2; q. 45, a. 1-2; *Symb.* art. 1 (881); *Comp.* cap. 69 (118-120).

932. — Ex hoc autem apparet quod Deus res in esse produxit ex nullo praeexistente sicut ex materia.

933. — Si enim est aliquid effectus Dei, aut praeexistit aliquid illi, aut non. Si non, habetur propositum: scilicet quod Deus aliquem effectum producat ex nullo praeexistente. Si autem aliquid illi praeexistit, aut est procedere in infinitum, quod non est possibile in causis naturalibus, ut PHILOSOPHUS probat in II *Metaphysicae*: aut erit devenire ad aliquod primum quod aliud non praesupponit. Quod quidem non potest esse nisi ipse Deus. Ostensum est enim in primo libro (cap. 17) quod ipse non est materia alicuius rei: nec potest esse aliud a Deo cui Deus non sit causa essendi, ut ostensum est (cap. praec.). Relinquitur igitur quod Deus in productione sui effectus non requirit materiam praeiacentem ex qua operetur.

934. — Adhuc. Unaquaeque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem. Operari ergo ex materia praeiacente superinducendo formam quocumque modo, est agentis ad aliquam determinatam speciem. Tale autem agens est agens particulare: causae enim causatis proportionales sunt. Agens igitur quod requirit

CAPÍTULO XVI
DEUS CRIOU AS COISAS DO NADA

1. Do exposto depreende-se que Deus produziu as coisas no ser sem nada preexistente que lhe servisse como que de matéria.

Se alguma coisa é efeito de Deus, ou provém de algo preexistente ou não. Se não provém, fica confirmado nosso propósito, ou seja, que Deus produz algum efeito sem nada de preexistente. Mas se provém de algo preexistente, ou se cai no processo infinito, o que é impossível haver nas causas naturais, segundo prova o Filósofo (II Metafísica 2, 994a; Cmt 2, 299s), ou chegar-se-á a um primeiro que não pressupõe outra coisa. Tal não pode ser senão Deus. Ora, foi demonstrado (l. I, c. XVII) que Deus não é matéria de coisa alguma e que não pode haver coisa alguma, fora de Deus, de que Deus não seja a causa do ser, como foi demonstrado acima (c. prec.). Resta, pois, afirmar que Deus, na produção dos seus efeitos, não necessita de matéria preexistente na qual opere.

2. Além disso, cada matéria é contraída em uma espécie pela forma que lhe é acrescentada. Por isso, o operar com alguma matéria anterior, acrescentando de algum modo uma forma, é próprio de quem opera para uma determinada espécie. Este agente, porém, é agente particular, pois as causas são proporcionadas aos efeitos. Por conseguinte, o agente, que necessariamente

exige matéria anterior na qual opere, é um agente particular. Ora, Deus é agente como causa universal, como acima foi demonstrado (c. prec.). Logo, Deus na sua operação não exige matéria preexistente.

3. Além disso, quanto mais um efeito é universal, tanto mais elevada é a sua causa, porque, quanto mais elevada é a causa, a tantos mais efeitos se estende sua virtualidade. Ora, ser é mais universal do que ser movido, pois há entes imóveis, segundo afirmam alguns filósofos, como as pedras e coisas semelhantes. Donde ser necessário que, acima da causa que só opera movendo e transformando, exista a causa que é o primeiro princípio do ser. Ora, já demonstramos que tal é Deus. Logo, Deus não opera somente movendo e transformando. Contudo, aquilo que não pode produzir coisas no ser senão usando da matéria preexistente, opera por meio do movimento e da transformação, pois, fazer algo usando a matéria, implica movimento ou certa transformação. Logo, é possível produzir coisas no ser sem matéria preexistente. Portanto, Deus produz as coisas no ser sem matéria preexistente.

4. Além disso, agir somente por movimento e transformação não compete à causa universal do ser, pois o ente não se faz simplesmente do não-ente por meio de movimento ou transformação, mas, este ente faz-se deste não-ente. Ora, Deus é o princípio universal do ser, como acima foi demonstrado (c. prec.). Por conseguinte, não lhe compete agir somente por meio de movimento ou transformação. Por conseguinte, nem compete a Deus precisar de matéria preexistente para fazer algo.

5. Além disso, *todo agente produz de algum modo efeito semelhante a si.* Ora, todo agente age enquanto ato; por isso, produzir o efeito por alguma introdução da forma na matéria pertence àquele agente que está em ato pela forma que lhe é inerente e não por toda a sua substância. Donde o Filósofo demonstrar (VII Metafísica 8, 1033b; Cmt 7, 1427ss) que as coisas materiais, que têm formas inerentes à matéria, são geradas por agentes materiais com formas inerentes à matéria, não pelas formas subsistentes. Ora, Deus não é ente em ato por algo que lhe seja inerente, mas por toda a sua substância, como acima foi demonstrado (l. I, cc. XXII-XXIII). Por isso, o modo próprio da sua ação é o de produzir alguma coisa subsistente, não apenas inerente, isto é, a forma na matéria. Ora, dessa maneira opera todo agente que não pressupõe matéria para agir. Logo, Deus não pressupõe matéria preexistente na sua ação.

6. Além disso, a matéria está para o agente como um recipiente que recebe a ação procedente do agente, pois o ato que está no agente como princípio *a quo* está no paciente como seu sujeito *in quo*. Por isso é necessária a matéria para que receba a ação dele, pois a ação do agente recebida no paciente é ato deste, sua forma, ou um início de forma. Ora, Deus não opera por ação que deva ser recebida em um paciente, porque a sua ação identifica-se com a sua substância, como acima foi demonstrado (cc. VIII-IX). Logo, para produzir o efeito não necessita de matéria preexistente.

7. Além disso, qualquer agente que necessite de

ex necessitate materiam praeiacentem ex qua operetur, est agens particulare. Deus autem est agens sicut causa universalis essendi, ut supra (cap. praec.) ostensum est. Igitur ipse in sua actione materiam praeiacentem non requirit.

935. — Item. Quanto aliquis effectus est universalior, tanto habet propriam causam altiorem: quia quanto causa est altior, tanto ad plura virtus eius extenditur. Esse autem est universalius quam moveri: sunt enim quaedam entium immobilia, ut etiam philosophi tradunt, ut lapides et huiusmodi. Oportet ergo quod supra causam quae non agit nisi movendo et transmutando, sit illa causa quae est primum essendi principium. Hoc autem ostendimus (cap. praec.) esse Deum. Deus igitur non agit tantum movendo et transmutando. Omne autem quod non potest producere res in esse nisi ex materia praeiacente, agit solum movendo et transmutando: facere enim aliquid ex materia est per motum vel mutationem quandam. Non ergo impossibile est producere res in esse sine materia praeiacente.

936. — Praeterea. Quod agit tantum per motum et mutationem non competit universali causae eius quod est esse: non enim per motum et mutationem fit ens ex non ente simpliciter, sed ens hoc ex non ente hoc. Deus autem est universale essendi principium, ut ostensum est (cap. praec.). Non igitur sibi competit agere tantum per motum aut per mutationem. Neque igitur sibi competit indigere praeiacenti materia ad aliquid faciendum.

937. — Amplius. *Unumquodque agens sibi simile agit*, quoquo modo. Agit autem unumquodque agens secundum quod actu est. Illius igitur agentis erit producere effectum causando aliquo modo formam materiae inhaerentem quod est actu per formam sibi inhaerentem, et non per totam substantiam suam: unde PHILOSOPHUS, in VII *Metaph.*, probat quod res materiales, habentes formas in materiis, generantur a materialibus agentibus habentibus formas in materia, non a formis per se existentibus. Deus autem non est ens actu per aliquid sibi inhaerens, sed per totam suam substantiam, ut supra (*lib.* I, capp. 22, 23) probatum est. Igitur proprius modus suae actionis est ut producat rem subsistentem totam, non solum rem inhaerentem, scilicet formam in materia. Per hunc autem modum agit omne agens quod materiam in agendo non requirit. Deus igitur materiam praeiacentem non requirit in sua actione.

938. — Item. Materia comparatur ad agens sicut recipiens actionem quae ab ipso est: actus enim qui est agentis ut a quo, est patientis ut in quo. Igitur requiritur materia ab aliquo agente ut recipiat actionem ipsius: ipsa enim actio agentis in patiente recepta est actus patientis et forma, aut aliqua inchoatio formae, in ipso. Deus autem non agit actione aliqua quam necesse sit in aliquo patiente recipi: quia sua actio est sua substantia, ut supra (capp. 8, 9) probatum est. Non igitur ad producendum effectum requirit materiam praeiacentem.

939. — Praeterea. Omne agens quod in

agendo requirit materiam praeiacentem, habet materiam proportionatam suae actioni, ut quicquid est in virtute agentis, totum sit in potentia materiae: alias non posset in actum producere quicquid est in sua virtute activa, et sic frustra haberet virtutem ad illa. Materia autem non habet talem proportionem ad Deum. Non enim in materia est potentia ad quantitatem quamcumque, ut patet per PHILOSOPHUM, in III *Physicorum*: cum tamen divina potentia sit simpliciter infinita, ut in Primo (cap. 43) ostensum est. Deus igitur non requirit materiam praeiacentem ex qua de necessitate agat.

matéria preexistente para operar tem matéria proporcional à sua operação, de modo que tudo quanto há na virtude do agente esteja na potência da matéria, pois, do contrário, não poderia reduzir a ato tudo o que contém na sua potência ativa e, assim, a sua potência seria deficiente para tais coisas. Ora, a matéria não tem tal proporção em relação a Deus, pois na matéria não há potência para qualquer quantidade, como esclarece o Filósofo (III Física 6, 206b; Cmt 10, 380). Mas a potência divina é simplesmente infinita, como acima foi demonstrado (l. I, c. XLIII). Logo, Deus não requer matéria preexistente para que necessariamente por ela opere.

940. — Adhuc. Diversarum rerum diversae sunt materiae: non enim est eadem materia spiritualium et corporalium, nec corporum caelestium et corruptibilium. Quod quidem ex hoc patet quod recipere, quod est proprietas materiae, non eiusdem rationis est in praedictis: nam receptio quae est in spiritualibus est intelligibilis, sicut intellectus recipit species intelligibilium non secundum esse materiale; corpora vero caelestia recipiunt innovationem situs, non autem innovationem essendi, sicut corpora inferiora. Non est igitur una materia quae sit in potentia ad esse universale. Ipse autem Deus est totius esse activus universaliter (cap. praec.). Ipsi igitur nulla materia proportionaliter respondet. Non igitur materiam ex necessitate requirit.

8. Coisas diversas têm matérias diversas, pois não são idênticas a matéria das coisas espirituais e corporais, nem a dos corpos celestes e a dos corpos corruptíveis. Verifica-se isto porque a propriedade que tem a matéria de receber não é a mesma nas coisas mencionadas, pois, o recebimento nas coisas espirituais é inteligível, e assim o intelecto recebe as espécies inteligíveis de modo não material; os corpos celestes recebem novo lugar, não novo ser, como acontece aos corpos inferiores. Não há nenhuma matéria que esteja em potência para o ser universal. Ora, Deus é a causa universal de todo ser (c. prec.). Por conseguinte, não há nenhuma matéria que lhe corresponda proporcionalmente. Logo, Deus não requer necessariamente a matéria.

941. — Amplius. Quorumcumque in rerum natura est aliqua proportio et aliquis ordo, oportet unum eorum esse ab alio, vel ambo ab aliquo uno: oportet enim ordinem in uno constitui respondendo ad aliud; alias ordo vel proportio esset a casu, quem in primis rerum principiis ponere est impossibile, quia sequeretur magis omnia alia esse a casu. Si igitur sit aliqua materia divinae actioni proportionata, oportet vel quod alterum sit ab altero, vel utrumque a tertio. Sed cum Deus sit primum ens et prima causa, nec potest esse ab aliqua tertia causa. Relinquitur igitur, si invenitur aliqua materia proportionata divinae actioni, quod illius ipse sit causa.

9. Além disso, quando, na natureza, há proporção e ordem nas coisas, convém que uma delas proceda da outra ou que ambas procedam de uma terceira porque convém que a ordem de uma seja estabelecida em correspondência com a da outra, até porque, de contrário, a ordem e a proporção seriam por acaso. Com efeito, é impossível estar o acaso nos primeiros princípios das coisas, pois, se estivesse, tudo o mais forçosamente seria também obra do acaso. Por conseguinte, se há alguma matéria proporcional à ação divina, convirá ou que proceda de outras, ou ambas de uma terceira. Ora, Deus é o ente primeiro e a causa primeira e não pode vir de uma terceira causa. Resulta pois que se houver alguma matéria proporcional à ação divina, Deus será a causa dela.

942. — Adhuc. Quod est in entibus primum, oportet esse causam eorum quae sunt: si enim non essent causata, non essent ab ipso ordinata, ut iam (941) ostensum est. Inter actum autem et potentiam talis est ordo quod, licet in uno et eodem quod quandoque est potentia quandoque actu, potentia sit prior tempore quam actus, licet actus sit prior natura; tamen simpliciter loquendo, oportet actum potentia priorem esse, quod patet ex hoc, quod potentia non reducitur in actum nisi per ens actu. Sed materia est ens in potentia. Ergo oportet quod Deus, qui est actus purus, sit simpliciter ea prior: et per consequens causa ipsius. Non ergo suae actioni praesupponitur materia ex necessitate.

10. Além disso, aquilo que é o primeiro dos entes deve ser a causa das coisas que são, pois, como já foi acima demonstrado (c. IX), se não fossem causadas também não estariam por ele ordenadas. Ora, entre o ato e a potência há tal ordem que, embora em uma mesma coisa que está às vezes em ato e às vezes em potência, a potência tenha prioridade de tempo sobre o ato, não obstante ter o ato a prioridade de natureza, contudo, simplesmente falando, é necessário que o ato tenha prioridade sobre a potência, o que se verifica ao se considerar que a potência não é reduzida a ato senão por um ente em ato. Ora, a matéria é ente em potência. Logo, é necessário que Deus, ato puro, tenha simplesmente prioridade sobre ela e conseqüentemente, seja-lhe a causa. Logo, para a sua ação, Deus não pressupõe necessariamente a matéria.

943. — Item. Materia prima aliquo modo est: quia est ens in potentia. Deus au-

11. Além disso, a matéria-prima de algum modo é, porque é ente em potência. Porém Deus é a causa de

todas as coisas que são, como acima está dito. Logo, Deus é a causa da matéria-prima, à qual nenhuma coisa preexiste. Logo, a ação divina não requer uma natureza preexistente.

12. A Escritura divina confirma essa verdade quando diz: *No princípio Deus criou o céu e a terra* (Gn 1, 1). Ora, criar outra coisa não é senão trazer uma coisa ao ser.

13. Daí ser refutado o erro dos antigos filósofos que sustentavam que a matéria não tinha causa alguma porque, nas ações dos agentes particulares, sempre observavam algo preexistir às ações. Por isso, aceitavam a opinião, então comum, de que *do nada nada se produz*. O que é certamente verdade quanto aos agentes particulares. Mas eles não tinham ainda chegado ao conhecimento do agente universal, causa de todo ser, o qual, para a sua ação, não necessita de pressupor coisa alguma.

tem est causa omnium quae sunt, ut supra (cap. praec.) ostensum est. Deus igitur est causa materiae primae. Cui nulla praeexistit. Divina igitur actio naturam praeexistentem non requirit.

944. — Hanc autem veritatem DIVINA SCRIPTURA confirmat, dicens, *Gen.* I, I: *In principio creavit Deus caelum et terram.* Nihil enim est aliud creare quam absque materia praeiacenti aliquid in esse producere.

945. — Ex hoc autem confutatur error antiquorum PHILOSOPHORUM qui ponebant materiae omnino nullam causam esse, eo quod actionibus particularium agentium semper videbant aliquid actioni praeiacere: ex quo opinionem sumpserunt, omnibus communem, quod ex nihilo nihil fit. Quod quidem in particularibus agentibus verum est. Ad universalis autem agentis, quod est totius esse activum, cognitionem nondum pervenerant, quem nihil in sua actione praesupponere necesse est.

CAPÍTULO XVII
A CRIAÇÃO NÃO É MOVIMENTO NEM MUDANÇA

1. Demonstrado o que precede, é manifesto que a ação de Deus, que se realiza sem matéria preexistente e que se chama *criação*, não é, propriamente falando, nem movimento, nem mudança.

Com efeito, todo movimento ou mudança é *ato que existe em potência, enquanto tal* (III Física 1, 201a; Cmt 2, 284s). Ora, nesta ação não preexiste algo em potência que a receba, como já foi demonstrado (c. XVI). Logo, a criação não é movimento, nem mudança.

2. Além disso, os extremos do movimento onde há mudança caem na mesma ordem, ou porque estão no mesmo gênero, como os contrários, conforme vemos nos movimentos de aumento ou alteração e de transferência de lugar; ou porque coincidem numa só potência da matéria, como a privação e a forma na geração e na corrupção. Ora, nem uma, nem outra coisa pode ser atribuída à criação, pois nela não há potência, nem algo deste gênero, de modo a ser pressuposto pela criação, como foi provado. Logo, na criação não há movimento nem mudança.

3. Além disso, em toda mudança ou movimento convém haver algo diferentemente se apresentando agora e antes, pois o próprio nome *mudança* o manifesta. Ora, onde toda a substância da coisa é causada no ser, não pode haver a mesma coisa mostrando-se de modos diversos, porque, então, não seria causado, mas pressuposto da causalidade. Logo, a criação não é mudança.

4. Além disso, é necessário que o movimento ou mudança preceda, pela duração, àquilo que é feito por mudança ou movimento, porque o estar feito é o princípio do repouso e termo do movimento. Donde ser necessário que toda mudança seja movimento ou termo de movimento que é sucessivo. Por esse motivo, o que está se fazendo ainda não é, porque enquanto o movimento dura, algo está sendo feito e não é, mas no termo do movimento, no qual começa o repouso, já nada está se fazendo, mas já es-

CAP. XVII. - QUOD CREATIO NON EST MOTUS NEQUE MUTATIO.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. I, q. I, a. 2 ad 2; *Pot.* q. 3, a. 2; I, q. 45, a. I ad 2; *ibid.* a. 2 ad 2; *Comp.* cap. 99 (190): Non enim.

946. — Hoc autem ostenso, manifestum est quod Dei actio, quae est absque materia praeiacente et *creatio* vocatur, non sit motus neque mutatio, proprie loquendo.

947. — Motus enim omnis vel mutatio est *actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi*. In hac autem actione non praeexistit aliquid in potentia quod suscipiat actionem, ut iam ostensum est (cap. 16). Igitur non est motus neque mutatio.

948. — Item. Extrema motus vel mutationis cadunt in eundem ordinem: vel quia sunt sub uno genere, sicut contraria, ut patet in motu augmenti et alterationis et secundum locum lationis; vel quia communicant in una potentia materiae, ut privatio et forma in generatione et corruptione. Neutrum autem potest dici in creatione: potentia enim ibi non est, nec aliquid eiusdem generis quod praesupponatur creationi, ut probatum est. Igitur non est ibi neque motus neque mutatio.

949. — Praeterea. In omni mutatione vel motu oportet esse aliquid aliter se habens nunc et prius: hoc enim ipsum nomen mutationis ostendit. Ubi autem tota substantia rei in esse producitur, non potest esse aliquod idem aliter et aliter se habens: quia illud esset non productum, sed productioni praesuppositum. Non est ergo creatio mutatio.

950. — Adhuc. Oportet quod motus vel mutatio duratione praecedat id quod fit per mutationem vel motum: quia factum esse est principium quietis et terminus motus. Unde oportet omnem mutationem esse motum vel terminum motus, qui est successivus. Et propter hoc, quod fit non est: quia, quandiu durat motus, aliquid fit et non est; in ipso autem termino motus, in quo incipit quies, iam non fit ali-

quid, sed factum est. In creatione autem non potest hoc esse: quia, si ipsa creatio praecederet ut motus vel mutatio, oporteret sibi praestitui aliquod subiectum; quod est contra rationem creationis. Creatio igitur non est motus neque mutatio.

tá feito. Ora, tal não pode acontecer na criação, porque se a própria criação precedesse como movimento ou mudança, seria necessário dar-lhe previamente algum sujeito, o que é contra a natureza da criação. Logo, a criação não é movimento nem mudança.

CAP. XVIII. - QUOMODO SOLVANTUR EA QUAE CONTRA CREATIONEM OBIICIUNTUR.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 30, a. 3 ad 3; dist. 40, q. 1, a. 1 ad 1; II, dist. 1, q. 1, a. 2 ad 4, ad 5; *Pot.* q. 3, a. 3; I, q. 45, a. 3; *Resp. art. CVIII*, q. 94 (921), q. 95 (922); *Comp.* cap. 99 (190): Sic igitur.

951. — Ex hoc autem apparet vanitas impugnantium creationem per rationes sumptas ex natura motus vel mutationis: utpote quod oportet creationem, sicut ceteros motus vel mutationes, esse in aliquo subiecto; et quod oportet non esse transmutari in esse, sicut ignis transmutatur in aërem.

952. — Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur. Et sic est de genere relationis. Unde nihil prohibet eam in creato esse sicut in subiecto.

953. — Videtur tamen creatio esse mutatio quaedam secundum modum intelligendi tantum: inquantum scilicet intellectus noster accipit unam et eandem rem ut non existentem prius, et postea existentem.

954. — *a*) Apparet autem, si creatio relatio quaedam est, quod res quaedam est: et neque increata est; neque alia relatione creata. Cum enim effectus creatus realiter dependeat a creante, oportet huiusmodi relationem esse rem quandam.

b) Omnis autem res a Deo in esse producitur. Est igitur in esse a Deo producta.

c) Non tamen alia creatione creata [2], quam ipsa creatura prima quae per eam creata dicitur. Quia accidentia et formae, sicut per se non sunt, ita nec per se creantur, cum creatio sit productio entis: sed, sicut in alio sunt, ita aliis creatis creantur.

d) Praeterea. Relatio non refertur per aliam relationem, quia sic esset abire in infinitum: sed per seipsam refertur, quia essentialiter relatio est. Non igitur alia creatione opus est, qua ipsa creatio creetur, et sic in infinitum procedatur.

CAPÍTULO XVIII
COMO SE REFUTAM AS OBJEÇÕES CONTRA A CRIAÇÃO

1. Do exposto depreende-se a inconsistência dos argumentos dos que se opõem à idéia da criação por razões tiradas do movimento ou da mudança, quando afirmam que, por exemplo, é necessário fazer-se a criação, como os demais movimentos, em um sujeito, ou que é necessário que o não-ser mude-se em ser, como o fogo muda-se em ar.

Com efeito, a criação não é uma mudança, mas é a própria dependência do ser criado em relação ao princípio pelo qual é feito. Desse modo, pertence ao gênero da relação. Donde, nada impedir que ela esteja em um ente criado como em um sujeito.

2. No entanto, vê-se que a criação é uma certa mudança somente segundo o nosso modo de entender, isto é, enquanto o nosso intelecto concebe uma só e mesma coisa como não existindo antes, mas existindo depois.

3. Porém, se a criação é uma certa relação, ela se apresenta como uma certa coisa real, que não é incriada, nem criada por outra relação real. Ora, como o efeito criado depende realmente do criador, é necessário que esta relação seja uma certa coisa.

Com efeito, todas as coisas são postas no ser por Deus. Logo, a relação também o é. Porém, não é criada por uma criação distinta da primeira criatura, em virtude de cuja criação se diz que foi criada, porque os acidentes e as formas, como não são subsistentes, também não são criados por si mesmos, porque a criação é produção do ser. Mas como estão em outro sujeito, criados estes sujeitos, aqueles são também criados.

4. Além disso, uma relação não se refere por meio de outra relação, porque isso implicaria processo ao infinito, mas refere-se por si mesma, porque é essencialmente relação. Por isso, não é necessária outra criação para criar a própria criação, induzindo assim o processo ao infinito.

CAP. XIX. - QUOD IN CREATIONE NON SIT SUCCESSIO.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2 ad 3; I, q. 45, a. 2 ad 3; q. 46, a. 3; q. 63, a. 5; q. 74, a. 1 ad 1; *Resp. art. CVIII*, q. 100 (927).

955. — APPARET etiam ex praedictis quod omnis creatio absque successione est.

956. — Nam successio propria est motui. Creatio autem non est motus; nec terminus motus, sicut mutatio. Igitur nulla est in ipsa successio.

957. — Item. In omni motu successivo est aliquid medium inter eius extrema: quia medium est ad quod continue motum primo venit quam ad ultimum. Inter esse autem

CAPÍTULO XIX
NA CRIAÇÃO NÃO HÁ SUCESSÃO

1. Depreende-se também do exposto que toda criação realiza-se sem sucessão.

Com efeito, a sucessão é própria do movimento. Ora, a criação não é movimento nem termo do movimento, nem mudança. Logo, nela não há sucessão alguma.

2. Além disso, em todo movimento sucessivo há algo intermediário entre os extremos, porque esse intermediário é aquilo a que continuamente se atinge em primeiro lugar, antes de se chegar ao termo. Ora, entre

o ser e o não-ser, que são os extremos da criação, não pode haver intermediário algum. Logo, nela não há sucessão alguma.

3. Além disso, em toda produção em que há sucessão, *o fazer-se precede o que está feito*, como demonstra o Filósofo (VI Física 6, 237b; Cmt 8, 839). Isto não pode acontecer na criação, porque o *fazer-se* que precedesse o *estar feito* da criatura carecia de um sujeito. Este, porém, não pode ser a criatura de cuja criação tratamos, porque ela não é antes do *estar feito*, nem tampouco está no que a faz, pois mover-se não é ato do movente, mas do movido. Resulta, pois, que o *fazer-se* teria por sujeito alguma matéria preexistente. Mas isto é contra a natureza da criação. Logo, é impossível haver sucessão na criação.

4. Além disso, toda produção sucessiva dá-se necessariamente no tempo, pois no movimento, o antes e o depois são medidos pelo tempo. Ora, são simultaneamente divididos o tempo, o movimento e o sujeito do movimento. Vê-se isto no movimento local, pois é na metade do tempo que o movido percorre a metade da extensão. A divisão das formas, correspondente à divisão do tempo, considera-se segundo intensificação ou diminuição, de modo que, por exemplo, se uma coisa se aquece em determinado tempo, em menos tempo é menos aquecida. Também assim pode ser a sucessão no movimento, ou em qualquer produção, porque conforme é a natureza do movimento ele é divisível ou quanto à quantidade, como no movimento local, ou quanto à intensificação ou diminuição, como na alteração. Este segundo movimento pode ainda acontecer de duas maneiras: de uma, porque a forma que é o termo do movimento é divisível conforme intensificação ou diminuição, como se vê naquilo que se vai tornando branco; de outra, porque essa divisão acontece nas disposições para a forma, como a produção do fogo que é sucessiva devido a alteração que precede visando à disposição para a forma. Ora, o ser substancial da criatura não é divisível do modo acima visto, porque *a substância não recebe mais nem menos* (Categorias 5, 3b). Nem tampouco na criação precedem disposições, não havendo matéria preexistente, pois a disposição é atribuída à matéria. Resulta pois que na criação não pode haver sucessão alguma.

5. Além disso, na produção das coisas, a sucessão provém de defeito da matéria, que não está desde o princípio convenientemente disposta para a recepção da forma; por isso, quando a matéria já está convenientemente disposta para a forma, recebe-a instantaneamente. Por isso, o corpo diáfano está sempre na última disposição para a luz, e imediatamente é iluminado ao pôr-se diante do foco de luz, não havendo movimento algum precedente da sua parte, mas só o movimento local do foco luminoso que o faz presente. Ora, na criação nenhuma coisa é preexigida da matéria, nem ao agente falta alguma coisa para produzir que lhe venha por movimento posterior, pois é imóvel, como foi visto (l. I, c. XIII). Resulta, pois, que a criação é instantânea. Logo, a coisa está criada com o ato criador, como também a coisa torna-se luminosa simultaneamente com a iluminação.

et non esse, quae sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquid medium. Igitur non est ibi aliqua successio.

958. — Adhuc. In omni factione in qua est successio, fieri est ante factum esse: ut probatur in VI *Physicorum*. Hoc autem in creatione non potest accidere. Quia fieri quod praecederet factum esse creaturae, indigeret aliquo subiecto. Quod non posset esse ipsa creatura de cuius creatione loquimur, quia illa non est ante factum esse: nec etiam in factore, non enim moveri est actus moventis, sed moti. Relinqueretur igitur quod fieri haberet pro subiecto aliquam materiam facti praeexistentem. Quod est contra creationis rationem. Impossibile est igitur in creatione successionem esse.

959. — Amplius. Omnem factionem successivam in tempore oportet esse: prius enim et posterius in motu numerantur tempore. Simul autem dividitur tempus, et motus, et id super quod transit motus. Quod quidem in motu locali manifestum est: nam in medietate temporis regulariter motum pertransit medium magnitudinis. Divisio autem in formis respondens divisioni temporis attenditur secundum intensionem et remissionem: ut, si aliquid in tanto tempore tantum calefit, in minori minus. Secundum hoc igitur potest esse successio in motu, vel quacumque factione, quod id secundum quod est motus, est divisibile: vel secundum quantitatem, sicut in motu locali et in augmento; vel secundum intensionem et remissionem, sicut in alteratione. Hoc autem secundum contingit dupliciter: u n o m o d o, quia ipsa forma quae est terminus motus, est divisibilis secundum intensionem et remissionem, sicut patet cum aliquid movetur ad albedinem; a l i o m o d o, quia talis divisio contingit in dispositionibus ad talem formam, sicut fieri ignis successivum est propter alterationem praecedentem circa dispositiones ad formam. Ipsum autem esse substantiale creaturae non est divisibile modo praedicto: quia *substantia non suscipit magis et minus*. Nec in creatione praecedunt dispositiones, materia non praeexistente: nam dispositio ex parte materiae est. Relinquitur igitur quod in creatione non possit esse aliqua successio.

960. — Praeterea. Successio in rerum factionibus ex defectu materiae provenit, quae non convenienter est a principio ad receptionem formae disposita: unde, quando materia iam perfecte disposita est ad formam, eam recipit in instanti. Et inde est quod, quia diaphanum semper est in ultima dispositione ad lucem, statim ad praesentiam lucidi in actu illuminatur; nec aliquis motus praecedit ex parte illuminabilis, sed solum motus localis ex parte illuminantis, per quem fit praesens. In creatione autem nihil praeexigitur ex parte materiae: nec aliquid deest agenti ad agendum quod postea per motum ei adveniat, cum sit immobilis, ut in Primo huius Operis (cap. 13) ostensum est. Relinquitur igitur quod creatio sit in instanti. Unde simul aliquid, dum creatur, creatum est: sicut simul illuminatur et illuminatum est.

961. — Et inde est quod SCRIPTURA DIVINA creatione rerum in indivisibili factam pronunciat, dicens: *In principio creavit Deus caelum et terram;* quod quidem principium BASILIUS *principium temporis* exponit; quod oportet esse indivisibile, ut in VI *Physicorum* probatur.

6. Por isso, a Escritura divina afirma que a criação das coisas é feita em tempo indivisível, dizendo. *No princípio Deus criou o céu e a terra* (Gn 1, 1). Quanto ao significado de princípio, são Basílio afirma tratar-se do princípio do tempo (Homilia I sobre a Obra dos Seis Dias; PG 29, 14), que deve ser indivisível, como prova o Filósofo (VI Física 3, 233b; Cmt 5, 788).

CAP. XX. - QUOD NULLUM CORPUS POTEST CREARE.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 15, q. 1, a. 2: Alia positio; *Verit.* q. 5, a. 9: Quidam vero; I, q. 45, a. 5: Contingit autem; *Epist. A*, ad 7; *Epist. B*, art. 9 (734).

962. — Ex hoc autem evidenter apparet quod nullum corpus potest aliquid per modum creationis producere.

963. — Nullum enim corpus agit nisi moveatur: eo quod oporteat agens et patiens esse simul, vel faciens et factum; *simul autem sunt quae in eodem loco sunt*, ut habetur in V *Phys.*; locum autem non acquirit corpus nisi per motum. Nullum autem corpus movetur nisi in tempore. Quicquid igitur fit per actionem corporis, fit successive. Creatio autem, ut ostensum est (cap. praec.) non habet successionem. Nihil igitur potest a corpore quocumque per modum creationis produci.

964. — Praeterea. Omne agens quod agit inquantum movetur, de necessitate movet illud in quod agit: factum enim et passum consequitur dispositionem facientis et agentis, eo quod *omne agens agit sibi simile*, unde, si agens, non in eadem dispositione se habens, agit inquantum per motum variatur, oportet quod etiam in patiente et facto quaedam renovatio dispositionum fiat, quod sine motu esse non potest. Omne autem corpus non movet nisi motum, ut probatum est. Nihil igitur fit a corporis actione nisi per motum vel mutationem facti. Creatio autem non est mutatio nec motus, ut ostensum est (cap. 17). Igitur nullum corpus potest aliquid causare creando.

965. — Item. Cum agens et factum oporteat sibi esse similia, non potest esse productivum totius substantiae facti quod non tota sua substantia agit: sicut e converso probat PHILOSOPHUS, in VII *Metaph.*; quod forma sine materia, quae tota se agit, non potest esse causa proxima generationis, secundum quam sola forma in actum educitur. Nullum autem corpus tota sua substantia agit, etsi totum agat: quia, cum omne agens agat per formam qua actu est, illud solum per totam suam substantiam agere poterit cuius est tota substantia forma; quod de nullo corpore potest dici, cum omne corpus habeat materiam, eo quod omne corpus est mutabile. Ergo nullum corpus potest aliquid producere secundum totam eius substantiam: quod est de ratione creationis.

966. — Amplius. Creare non est nisi potentiae infinitae. Tanto enim est maioris potentiae agens aliquod, quanto potentiam

CAPÍTULO XX
NENHUM CORPO PODE CRIAR

1. Do exposto depreende-se que nenhum corpo pode produzir uma coisa por criação.

Com efeito, nenhum corpo age se não for movido, porque é necessário que o agente e o paciente, ou o obreiro e a obra, sejam simultâneos. Ora, *são simultâneas as coisas que estão no mesmo lugar*, como disse o Filósofo (VI Física 3, 226b; Cmt 5, 685), e lugar não é preenchido por um corpo senão por movimento. Ora, nenhum corpo se move senão no tempo. Por conseguinte, tudo o que é feito por ação de um corpo é feito sucessivamente. Ora, como se viu (c. prec.), na criação não há sucessão. Logo, nenhuma coisa pode ser produzida por corpo algum por meio de criação.

2. Além disso, todo agente que opera, movendo-se, move necessariamente aquilo sobre o qual opera, pois o ser feito e o ser paciente acompanham a disposição do que faz e do agente, porque todo agente produz efeitos semelhantes a si. Donde, se o agente opera não conservando a mesma disposição enquanto vai sofrendo mudança pelo movimento, necessariamente também se processa no paciente e na coisa feita uma renovação de disposições, o que não pode haver se não há movimento. Ora, nenhum corpo move se não for movido, como se provou. Por isso, nenhuma coisa se faz por ação corpórea, senão for movimento ou mudança do efeito. Ora, a criação não é mudança, nem movimento, como acima foi demonstrado (c. XVII). Logo, nenhum corpo pode causar algo por criação.

3. Além disso, como o agente e o seu efeito devem ser semelhantes, não pode ser produtor de toda a substância da coisa feita aquilo que não age por toda a sua substância. Vale também o contrário, como prova o Filósofo (VII Metafísica 8, 1033b; Cmt 7, 1427-1431), isto é, que a forma sem matéria que opera inteiramente não pode ser causa próxima da geração, segundo a qual somente a forma é posta em ato. Ora, nenhum corpo opera com toda a sua substância, ainda que opere todo ele, porque, embora todo agente opere pela forma que o põe em ato, só pode operar por toda a sua substância aquele cuja forma identifica-se com toda a sua substância. Mas isto não pode ser atribuído a corpo algum, porque todo corpo tem matéria, e todo corpo é mutável. Logo, nenhum corpo pode produzir efeito segundo toda a sua substância, o que é da essência da criação.

4. Além disso, criar não pertence senão a uma potência infinita. Com efeito, tanto maior é a potencialidade de um agente, tanto mais ele pode reduzir a

ato uma potência distante de ato; assim, por exemplo, tem maior poder o que faz da água o fogo que o que o faz do ar. Por isso, onde for excluída toda potência preexistente, ultrapassa-se toda proporção de distância determinada e, assim, necessariamente a potência do agente que produz algo, não havendo potência preexistente alguma, excede toda proporção que se possa considerar de um agente que faça algo supondo a matéria. Ora, nenhuma potência corpórea é infinita, como prova o Filósofo (VIII Física 10, 266a; Cmt 21, 1146). Logo, nenhum corpo pode criar coisa alguma, porque criar é tirar uma coisa do nada.

5. Além disso, o movente e o movido, o produtor e o produto, devem ser simultâneos, como prova o Filósofo (VII Física 2; 243a; Cmt 3, 897). Ora, o corpo que opera não pode estar no seu efeito senão por contato, pelo qual os extremos dos tangentes tornam-se simultâneos. Daí ser impossível a um corpo agir se não tocando em outro. Ora, o contato de um corpo é relativo a outro. Assim sendo, onde não há algo preexistente a não ser no agente, como acontece na criação, não pode haver contato. Logo, nenhum corpo pode agir criando.

6. Fica assim esclarecida a falsidade da afirmação de alguns que dizem que a substância dos corpos celestes é a causa da substância dos elementos, uma vez que a matéria não pode ser causada senão por uma coisa que opera criando, por ser ela o primeiro sujeito do movimento e das mudanças.

CAPÍTULO XXI
SÓ A DEUS PERTENCE CRIAR

1. Depreende-se também do exposto que se pode posteriormente demonstrar que a criação é ação de Deus e que só a Deus pertence criar.

Com efeito, como a ordem das operações corresponde à ordem dos agentes, sendo mais nobre o agente, mais nobre será a operação. Por isso, é necessário que a primeira operação seja própria do primeiro agente. Ora, a criação é a primeira operação, porque não pressupõe operação alguma e todas as outras operações a pressupõem. Logo, a criação é operação própria de Deus, que é o primeiro agente.

2. Além disso, foi acima demonstrado que Deus cria as coisas pelo fato de que nada pode haver fora de Deus que não tenha sido causado por Deus. Ora, isto não pode convir a outra coisa qualquer, porque nenhuma outra coisa é causa universal do ser. Logo, só a Deus pertence a criação como operação própria de Deus.

3. Além disso, os efeitos são proporcionais às suas causas, de modo que atribuímos aos efeitos atuais causas atuais, e aos efeitos em potência, causas em potência. Semelhantemente, os efeitos particulares, às causas particulares e os universais, às causas universais, como ensina o Filósofo (II Física 3, 195b; Cmt 6, 197). Ora, o ser é a primeira coisa causada, o que é evidente, devido à sua natureza universal. Por conseguinte, a causa própria do ser é o primeiro agente universal, que é Deus. Os outros agentes não são simplesmente causa

magis ab actu distantem in actum reducere potest: ut quod potest ex aqua ignem facere, quam quod ex aëre. Unde, ubi omnino potentia praeexistens subtrahitur, exceditur omnis determinatae distantiae proportio, et sic necesse est potentiam agentis quae aliquid instituit nulla potentia praeexistente, excedere omnem proportionem quae posset considerari ad potentiam agentis aliquid ex materia facientis. Nulla autem potentia corporis est infinita: ut probatur a PHILOSOPHO in VIII *Physicorum*. Nullum igitur corpus potest aliquid creare, quod est ex nihilo aliquid facere.

967. — Adhuc. Movens et motum, faciens et factum, oportet simul esse: ut probatur in VII *Physicorum*. Corpus autem agens non potest adesse suo effectui nisi per contactum, quo tangentium ultima fiunt simul. Unde impossibile est aliquod corpus agere nisi tangendo. Tactus autem alicuius ad alterum est. Et sic, ubi non est aliquid praeexistens praeter agens, sicut in creatione accidit, tactus esse non potest. Nullum igitur corpus potest agere creando.

968. — Patet igitur falsitas positionis QUORUNDAM dicentium substantiam caelestium corporum causam materiae elementorum esse: cum materia causam habere non possit nisi id quod creando agit; eo quod ipsa est primum motus et mutationis subiectum.

CAP. XXI. - QUOD SOLIUS DEI EST CREARE.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 3; IV, dist. 5, q. 1, a. 3, q.la 3; *Decret.*[1] (1161); *Verit.* q. 5, a. 9; *Pot.* q. 3, a. 4; *Causis*, lect. 9; *ibid.* lect. 18; *Quodlib.* III, q. 3, a. 1 (44); I, q. 45, a. 5; q. 65, a. 3; q. 90, a. 3; *Symb.* art. 1 (878); *Comp.* cap. 70 (121-122); *Subst.* cap. 10 (101-106).

969. — Ex praemissis etiam ostendi potest ulterius quod creatio est propria Dei actio, et quod eius solius est creare.

970. — Cum enim secundum ordinem agentium sit ordo actionum, eo quod nobilioris agentis nobilior est actio: oportet quod prima actio sit primi agentis propria. Creatio autem est prima actio: eo quod nullam aliam praesupponit, omnes autem aliae praesupponunt eam. Est igitur creatio propria Dei solius actio, qui est agens primum.

971. — Item. Ex hoc ostensum est quod Deus creat res, quia nihil potest esse praeter ipsum ab eo non causatum. Hoc autem nulli alii convenire potest: cum nihil aliud sit universalis causa essendi. Soli igitur Deo competit creatio, sicut propria eius actio.

972. — Adhuc. Effectus suis causis proportionaliter respondent: ut scilicet effectus in actu causis actualibus attribuamus, et effectus in potentia causis quae sunt in potentia; et similiter effectus particulares causis particularibus, universalibus vero universales; ut docet PHILOSOPHUS, in II *Physicorum*. Esse autem est causatum primum: quod ex ratione suae communitatis apparet. Causa igitur propria essendi est agens primum et universale, quod Deus est. Alia vero agentia non sunt causa essendi sim-

pliciter, sed causa *essendi hoc*, ut hominem vel album. Esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil praesupponit: quia non potest aliquid praeexistere quod sit extra ens simpliciter. Per alias factiones fit hoc ens vel tale: nam ex ente praeexistente fit hoc ens vel tale. Ergo creatio est propria Dei actio.

973. — Amplius. Quicquid est causatum secundum aliquam naturam, non potest esse prima causa illius naturae, sed secunda et instrumentalis. Socrates enim, quia habet suae humanitatis causam, non potest esse prima humanitatis causa: quia, cum humanitas sua sit ab aliquo causata, sequeretur quod esset sui ipsius causa, cum sit id quod est per humanitatem. Et ideo oportet quod generans univocum sit quasi agens instrumentale respectu eius quod est causa primaria totius speciei. Et inde est quod oportet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores sicut instrumentales in primarias. Omnis autem alia substantia praeter Deum habet esse causatum ab alio, ut supra (cap. 15) probatum est. Impossibile est igitur quod sit causa essendi nisi sicut instrumentalis et agens in virtute alterius. Instrumentum autem nunquam adhibetur nisi ad causandum aliquid per viam motus: est enim ratio instrumenti quod sit movens motum. Creatio autem non est motus, ut ostensum est (cap. 17). Nulla igitur substantia praeter Deum potest aliquid creare.

974. — Item. Instrumentum adhibetur propter convenientiam eius cum causato, ut sit medium inter causam primam et causatum et attingat utrumque, et sic influentia primi perveniat ad causatum per instrumentum. Unde oportet quod sit aliquid recipiens primi influentiam in eo quod per instrumentum causatur. Quod est contra rationem creationis: nam nihil praesupponit. Relinquitur igitur quod nihil aliud praeter Deum potest creare, neque sicut principale agens neque sicut instrumentum.

975. — Praeterea. Omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam et connaturalem sibi: sicut calor naturalis generat carnem dissolvendo et digerendo, et serra operatur ad perfectionem scamni secando. Si igitur aliqua creatura sit quae operatur ad creationem sicut instrumentum primi creantis, oportet quod hoc operetur per aliquam actionem debitam et propriam suae naturae. Effectus autem respondens actioni propriae instrumenti est prior in via generationis quam effectus respondens principali agenti, ex quo provenit quod primo agenti finis ultimus respondet: prius enim est sectio ligni quam forma scamni, et digestio cibi quam generatio carnis. Oportebit igitur aliquid esse effectum per propriam operationem instrumentalis creantis quod sit prius in via generationis quam esse, quod est effectus respondens actioni primi creantis.

do ser, mas causa de ser determinado; por exemplo, de um homem, ou de uma coisa branca. Ora, o ser é simplesmente causado por criação, que não pressupõe coisa alguma, porque uma coisa que esteja fora do ser não pode simplesmente preexistir. Por outras operações faz-se este ou aquele ente, porque é de um ente preexistente que se faz este ou aquele ente. Logo, a criação é ação própria de Deus.

4. Além disso, tudo o que é causado segundo determinada natureza não pode ser a primeira causa desta natureza, mas é causa segunda ou instrumental. Com efeito, Sócrates, porque tem uma causa de sua humanidade, não pode ser causa primeira da humanidade. Caso contrário, sendo a sua humanidade causada por outrem, dever-se-ia afirmar que ele é causa da sua própria humanidade, porque ele é o que é pela humanidade. Por isso, é preciso que o gerador unívoco seja agente instrumental em relação àquilo que é causa primeira de toda espécie. E daí também ser preciso que todas as causas agentes inferiores sejam reduzidas às causas superiores como as causas instrumentais o são às causas primeiras. Ora, toda outra substância que não seja Deus tem o ser causado por outrem, como acima foi demonstrado (c. XV). Logo, é impossível que ela seja causa do ser, a não ser como causa instrumental e agente em virtude de outrem. Mas o instrumento nunca é usado senão para causar uma coisa por meio de movimento, visto ser da natureza do instrumento ser um movente movido. Ora, criação não é movimento, como acima foi demonstrado (c. XVII). Logo, nenhuma substância, a não ser Deus, pode criar alguma coisa.

5. Além disso, usa-se o instrumento porque é conveniente para produzir o efeito, pois ele é intermediário entre a primeira causa e o efeito e tem ligação com ambos, de modo que o influxo daquela chegue ao efeito mediante o instrumento. Donde ser preciso que haja um sujeito que receba o influxo da causa naquilo que é causado pelo instrumento. Mas isto é contra a natureza da criação, pois ela não pressupõe coisa alguma. Resulta pois que nenhuma outra coisa, a não ser Deus, pode criar, nem como primeiro agente, nem como instrumento.

6. Além disso, todo agente instrumental executa a ação do agente principal por uma ação que lhe é própria e conatural, como por exemplo, o calor natural gera a carne pela dissolução e pela digestão e serrando a serra opera para se fazer um banco. Por conseguinte, se há alguma criatura que age na criação como instrumento do primeiro criador, é preciso que ela o faça por meio de uma ação adequada à sua própria natureza. Ora, a ação correspondente à ação própria do instrumento é anterior, segundo a geração, ao efeito correspondente ao agente principal e isto acontece porque o fim último é correspondente ao primeiro agente. Assim, por exemplo, a madeira serrada aparece antes que o banco feito, e a digestão do alimento antes que a geração da carne. Seria preciso, portanto, que houvesse um efeito de um instrumento que fosse criador e que fosse anterior ao ser quanto à geração e que correspondesse à

ação do primeiro agente. Mas isto é impossível, pois quanto mais uma coisa é universal, tanto mais é anterior no tocante à geração; assim, o animal que é anterior ao homem no tocante à geração do homem, como diz o Filósofo (II A Geração dos Animais 3, 736b). Logo, é impossível que uma criatura crie, quer como agente principal, quer como instrumento.

7. Além disso, o que é causado conforme uma natureza não pode ser simplesmente causa da mesma, pois seria causa de si mesmo. Pode, porém, ser causa dessa natureza em determinado sujeito, como Platão é causa da natureza humana de Sócrates, mas não em absoluto, porque ele também foi causado na natureza humana. Ora, o que é causa de uma coisa e a determina confere-lhe a natureza comum de modo específico ou individualizado. Mas isto não se pode dar na criação, que não supõe coisa alguma à qual algo seja atribuído por operação. Logo, é impossível que algum ente criado seja causa de outro por criação.

8. Além disso, como todo agente opera enquanto está em ato, é preciso que o modo da ação seja conforme o ato da própria coisa. Assim, por exemplo, a coisa quente que está mais atuada pelo calor também mais aquece. Por conseguinte, é mister que o ato de uma coisa posta em determinado gênero, espécie ou acidente, tenha a sua virtude determinada para efeitos semelhantes ao agente enquanto tal, porque *todo agente produz o efeito semelhante a si*. Ora, nenhuma coisa que tem ser determinado pode ser semelhante a outra do mesmo gênero ou espécie senão conforme à natureza do gênero ou da espécie que tem, pois, na medida em que é algo determinado, cada coisa distingue-se das outras. Nenhuma coisa, pois, cujo ser é finito, pode por sua ação ser causa de outra, se não conferindo-lhe o gênero e a espécie, e nunca conferindo-lhe o que a faz subsistir distinta das demais. Por conseguinte, todo agente finito pressupõe para ação algo determinado onde o seu efeito subsiste individualmente. Logo, não cria. Criar, com efeito, pertence só ao agente cujo ser é infinito e que possui em si a semelhança de todos os entes, como foi demonstrado acima (l. I, cc. XLIXss).

9. Além disso, sendo que tudo que é feito para ser, ao se afirmar que é feita uma coisa que já estava feita, é preciso que também se afirme que ela não é propriamente feita, mas acidentalmente, porque só é propriamente feito aquilo que antes não era. Assim, se se fizer de uma coisa branca uma que seja negra, ela se diz negra e colorida: negra, propriamente, porque foi feita do não-negro; colorida, acidentalmente, porque antes não era colorida. Assim, também, quando se faz ente um homem (ou uma pedra), o homem é propriamente feito, porque vem do não-homem; mas o ente é acidentalmente feito, porque não é feito do puro não-ente mas de um determinado não-ente, como diz o Filósofo (I Física 8, 191b; Cmt 14, 124s). Mas quando se faz uma coisa do não-ente absoluto, faz-se propriamente o ente. Neste caso, portanto, será preciso que seja feito por aquele que é propriamente causa do ser, porque os efeitos reduzem-se proporcionalmente às causas. Ora,

Hoc autem est impossibile: nam quanto aliquid est communius, tanto est prius in via generationis; sicut prius est animal quam homo in generatione hominis, ut PHILOSOPHUS dicit, in libro *de Generatione Animalium*. Impossibile est ergo quod aliqua creatura creet, neque sicut principale agens neque instrumentaliter.

976. — Item. Quod est secundum aliquam naturam causatum, non potest esse simpliciter illius naturae causa, esset enim sui ipsius causa: potest autem esse causa illius naturae in hoc, sicut Plato est causa humanae naturae in Socrate, non autem simpliciter, eo quod ipse est causatus in humana natura. Quod autem est causa alicuius in hoc, est attribuens naturam communem alicui per quod specificatur vel individuatur. Quod non potest esse per creationem, quae nihil praesupponit cui aliquid attribuatur per actionem. Impossibile est igitur aliquod ens creatum esse causam alterius per creationem.

977. — Amplius. Cum omne agens agat secundum quod actu est, oportet modum actionis esse secundum modum actus ipsius rei: unde calidum quod magis est in actu caloris, magis calefacit. Cuiuscumque igitur actus determinatur ad genus et speciem et accidens, eius virtutem oportet esse determinatam ad effectus similes agenti inquantum huiusmodi: eo quod *omne agens agit sibi simile*. Nihil autem quod habet esse determinatum, potest esse simile alteri eiusdem generis vel speciei nisi secundum rationem generis vel speciei: nam secundum quod est hoc aliquid, unumquodque est ab alio distinctum. Nihil igitur cuius esse finitum est, potest per suam actionem esse causa alterius nisi quantum ad hoc quod habet genus vel speciem: non autem quantum ad hoc quod subsistit ab aliis distinctum. Omne igitur agens finitum praesupponit ad suam actionem hoc unde causatum suum individualiter subsistit. Non ergo creat: sed solum hoc est agentis cuius esse est infinitum, quod est omnis entis comprehendens similitudinem, ut supra (*lib.* I, cap. 49 sqq.) ostensum est.

978. — Adhuc. Cum omne quod fit ad hoc fiat ut sit, oportet, si aliquid fieri dicatur quod prius fuerit, quod hoc non fiat per se, sed per accidens, per se vero illud quod prius non fuit: ut, si ex albo fiat nigrum, fit quidem et nigrum et coloratum, sed nigrum per se, quia fit ex non nigro, coloratum autem per accidens, nam prius coloratum erat. Sic igitur, cum fit aliquod ens, ut homo vel lapis, homo quidem fit per se, quia ex non homine: ens autem per accidens, quia non ex non ente simpliciter, sed ex non ente hoc, ut PHILOSOPHUS dicit, in I *Physicorum*. Cum igitur aliquid fit omnino ex non ente, ens per se fiet. Oportet igitur quod ab eo quod est per se causa essendi: nam effectus proportionaliter reducuntur in

causas. Hoc autem est primum ens solum, quod est causa entis inquantum huiusmodi: alia vero sunt causa essendi per accidens, et huius esse per se. Cum igitur producere ens non ex ente praeexistente sit creare, oportet quod solius Dei sit creare.

979. — *a*) Huic autem veritati SACRAE SCRIPTURAE auctoritas attestatur, quae Deum omnia creasse affirmat, *Gen.* 1, 1: *In principio creavit Deus caelum et terram.*

b) DAMASCENUS etiam, in secundo sui Libri, dicit: *Quicumque vero aiunt angelos creatores esse cuiuscumque substantiae, hi omnes sunt patris sui diaboli: creaturae enim existentes non sunt creatores.*

980. — Per haec autem destruitur QUORUNDAM PHILOSOPHORUM error qui dixerunt Deum creasse primam substantiam separatam, et ab ea fuisse creatam secundam, et sic quodam ordine usque ad ultimam.

isto pertence só ao primeiro ente, que é causa do ente enquanto ente. As outras coisas são causa do ser acidentalmente e, propriamente, só de determinado ser. Por conseguinte, como produzir um ente do não-ente preexistente é criar, é necessário que só a Deus pertença o criar.

10. Isto é atestado pela autoridade da Sagrada Escritura, que afirma Deus ter criado todas as coisas: *No princípio Deus criou o céu e a terra* (Gn 1, 1).

11. Diz também o Damasceno: *Todos os que afirmam que os anjos são criadores de alguma substância têm o diabo como pai: as criaturas existentes não criam* (II A Fé Ortodoxa 3; PG 94, 874C).

12. Pelo exposto acima fica destruído o erro de alguns filósofos que afirmavam Deus ter criado a primeira substância separada; esta, a segunda, e assim foi acontecendo até à última.

CAP. XXII. - QUOD DEUS OMNIA POSSIT.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 42, q. 2, a. 2; *Nom.* X, lect. 1; *Decret.*[1] (1149); *Pot.* q. 1, a. 7; *Quodlib.* XII, q. 2, a. 1 (226); I, q. 25, a. 3; VI *Ethic.* lect. 2 (1139).

981. — Ex hoc autem apparet quod divina virtus non determinatur ad aliquem unum effectum.

982. — Si enim solius Dei creare est, ab ipso immediate producta esse oportet quaecumque a sua causa produci non possunt nisi per modum creationis. Huiusmodi autem sunt omnes substantiae separatae, quae non sunt compositae ex materia et forma, quas esse nunc supponatur (cf. infra, cap. 46); et similiter omnis materia corporalis. Haec igitur, tam diversa existentia, praedictae virtutis immediatus effectus sunt. Nulla autem virtus producens immediate plures effectus non ex materia, est determinata ad unum effectum. Dico autem *immediate:* quia, si per media produceret, posset provenire diversitas ex parte mediarum causarum. Dico etiam *non ex materia:* quia idem agens et eadem actione causat diversos effectus secundum materiae diversitatem, sicut calor ignis, qui indurat lutum et dissolvit ceram. Dei igitur virtus non est determinata ad unum effectum.

983. — Item. Omnis virtus perfecta ad ea omnia se extendit ad quae suus per se et proprius effectus se extendere potest: sicut aedificativa ad omnia se extendit, si perfecta sit, quae possunt rationem habere domus. Virtus autem divina est per se causa essendi, et esse est eius proprius effectus, ut ex dictis (cap. praec.) patet. Ergo ad omnia illa se extendit quae rationi entis non repugnant: si enim in quendam tantum effectum virtus eius posset, non esset per se causa entis inquantum huiusmodi, sed huius entis. Rationi autem entis repugnat oppositum entis, quod est non ens. Omnia igitur Deus potest quae in se rationem non entis non includunt. Haec autem sunt quae contradictionem implicant. Relinquitur igitur quod quicquid contradictionem non implicat, Deus potest.

CAPÍTULO XXII
DEUS TUDO PODE

1. Depreende-se daí que a virtude divina não está determinada para um único efeito.

Pois bem, se criar só a Deus pertence, é preciso que tudo tenha sido produzido imediatamente por Deus e que não o possa ter sido senão por criação. Ora, tais coisas são as substâncias separadas, que por ora supõe-se existirem e que não são compostas de matéria e forma (cf. infra c. XLVI) e semelhantemente, toda matéria corpórea. Tais coisas, que aliás existem de maneira tão diversas, são efeito imediato da sobredita virtude. Porém, nenhuma virtude que produz imediatamente diversos efeitos não da matéria é determinada a um só efeito. Digo, no entanto, *imediatamente*, porque se produzisse mediatamente poderia originar-se diversidade da parte das causas mediatas. Digo também, *não da matéria,* porque o mesmo agente, e pela mesma ação, causa efeitos diversos conforme a diversidade de matéria, como, por exemplo, o calor do fogo que endurece o barro e dissolve a cera. Logo, a virtude divina não é determinada a um só efeito.

2. Além disso, toda virtude perfeita estende-se a tudo para o que pode estender-se o seu efeito próprio e por si mesmo, como por exemplo, a arte da construção que, se é perfeita, estende-se a tudo o que possa ser da construção da casa. Ora, a virtude divina é por si mesma a causa do ser, e o ser é o seu efeito próprio, como se depreende do que acima foi dito (c. prec.). Logo, ela se estende a tudo o que não repugna à noção de ente, pois, se a virtude divina fosse limitada a determinado efeito, não seria por si mesma a causa do ente enquanto ente, mas de determinado ente. Ora, repugna à noção de ente o oposto de ente, que é o não-ente. Por conseguinte, Deus tem potência para fazer todas as coisas que não incluem em si mesmas a razão de não-ente. Tais coisas são as que implicam contradição. Resulta, pois, que tudo aquilo que não implica contradição Deus pode fazer.

3. Além disso, todo agente opera enquanto é ato. Por conseguinte, segundo o modo de ato de cada agente é o modo da sua virtude ao operar, como, por exemplo, o homem que gera o homem e o fogo que gera o fogo. Ora, Deus é ato perfeito e que tem em si a perfeição de todas as coisas, como acima foi demonstrado (l. I, c. XXVIII). Por conseguinte, a sua virtude é perfeita, estendendo-se a tudo o que não repugna à sua natureza, que é ser em ato. Ora, só o que implica contradição a ela repugna. Logo, Deus, fora disto, tudo pode.

984. — Adhuc. Omne agens agit inquantum actu est. Secundum igitur modum actus uniuscuiusque agentis est modus suae virtutis in agendo: homo enim generat hominem, et ignis ignem. Deus autem est actus perfectus, in se omnium perfectiones habens, ut supra (*lib.* I, cap. 28) ostensum est. Est igitur sua virtus activa perfecta, ad omnia se habens quaecumque non repugnant rationi eius quod est esse in actu. Hoc autem est solum quod contradictionem implicat. Omnia igitur praeter haec Deus potest.

4. Além disso, a toda potência passiva corresponde alguma potência ativa, pois a potência está para o ato como a matéria está para a forma. Ora, não pode o ente em potência conseguir tornar-se ato senão pela virtude de uma coisa que atualmente existe. Seria, pois, supérflua a potência se não houvesse a virtude ativa do agente que a pudesse reduzir a ato. Todavia, nada há de supérfluo nas coisas da natureza. Por esse modo, vemos que tudo que há na potência da matéria das coisas geráveis e corruptíveis pode ser reduzido a ato pela virtude ativa que há no corpo celeste, que é o primeiro agente da natureza. Ora, como o corpo celeste é o primeiro agente em relação aos corpos inferiores, também Deus é o primeiro agente em relação a todo ente criado. Por conseguinte, tudo o que está em potência no ente criado, Deus pode fazer pela sua virtude ativa. Ora, tudo o que não repugna ao ente criado, está em potência no ente criado, como, por exemplo, está em potência na natureza humana tudo aquilo que não a elimine. Logo, Deus pode tudo.

985. — Amplius. Omni potentiae passivae respondet potentia activa. Potentia enim propter actum est, sicut materia propter formam. Non potest autem ens in potentia consequi quod sit actu nisi per virtutem alicuius existentis in actu. Otiosa igitur esset potentia nisi esset virtus activa agentis quae eam in actum reducere posset: cum tamen nihil sit otiosum in rebus naturae. Et per hunc modum videmus quod omnia quae sunt in potentia materiae generabilium et corruptibilium, possunt reduci in actum per virtutem activam quae est in corpore caelesti, quod est primum activum in natura. Sicut autem corpus caeleste est primum agens respectu corporum inferiorum, ita Deus est primum agens respectu totius entis creati. Quicquid igitur est in potentia entis creati, totum hoc Deus per suam virtutem activam facere potest. In potentia autem entis creati est omne quod enti creato non repugnat: sicut in potentia naturae humanae sunt omnia quae naturam humanam non tollunt. Omnia igitur Deus potest.

5. Além disso, um efeito pode não se submeter ao poder de um agente por três modos:

Primeiro, por não ter afinidade ou semelhança com o agente, pois *todo agente produz efeito semelhante a si*, de algum modo. Por isso, por exemplo, a virtude do sêmen humano não pode gerar um animal ou uma planta, mas pode gerar um homem, que excede a ambos.

Segundo, devido à excelência do efeito, que ultrapassa a proporção da virtude ativa, como por exemplo, a virtude ativa corpórea que não pode produzir uma substância separada.

Terceiro, devido estar a matéria determinada ao efeito, na qual o agente não pode atuar, como por exemplo, o carpinteiro que não pode fazer uma serra, porque a sua arte não permite atuar no ferro, com o qual a serra é feita.

Ora, por nenhum desses modos pode um efeito subtrair-se da virtude divina, nem devido à dissemelhança do efeito algo pode ser impossível a ela, pois todo ente enquanto tem ser lhe é semelhante, como acima foi demonstrado (l. I, cc. XXVII e XLI) que Deus supera todos os entes em virtude e perfeição; nem devido ao defeito da matéria, porque Deus é a causa da matéria, a qual não pode ser causada senão por criação. Também Deus não precisa da matéria para operar, porque produz a coisa no ser sem que coisa alguma preexista.

986. — Praeterea. Quod effectus aliquis non subsit potentiae alicuius agentis, potest ex tribus contingere.

a) Uno modo, per hoc quod non habet cum agente affinitatem vel similitudinem: *agens enim omne agit sibi simile* aliquo modo. Unde virtus quae est in semine hominis, non potest producere brutum vel plantam: hominem autem potest, qui tamen praedicta excedit.

b) Alio modo, propter excellentiam effectus, qui transcendit proportionem virtutis activae: sicut virtus activa corporalis non potest producere substantiam separatam.

c) Tertio modo, propter materiam determinatam ad effectum, in quam agens agere non potest: sicut carpentarius non potest facere serram, quia sua arte non potest agere in ferrum, ex quo fit serra.

d) Nullo autem istorum modorum potest aliquis effectus subtrahi divinae virtuti. Neque enim propter dissimilitudinem effectus aliquid ei impossibile esse potest: cum omne ens, inquantum habet esse, sit ei simile, ut supra (capp. 6, 15) ostensum est. Nec etiam propter effectus excellentiam: cum ostensum sit (*lib.* I, capp. 27, 41) quod Deus est supra omnia entia in bonitate et perfectione. Nec iterum propter defectum materiae: cum ipse sit causa materiae, quae non possibilis est causari nisi per creationem. Ipse etiam in agendo non requirit materiam: cum, nullo praeexistente, rem in esse producat. Et sic

propter materiae defectum eius actio impediri non potest ab effectus productione.

e) Restat igitur quod divina virtus non determinetur ad aliquem effectum, sed simpliciter omnia potest: quod est eum esse *omnipotentem*.

987. — Hinc est quod etiam DIVINA SCRIPTURA fide tenendum hoc tradit. Dicitur enim *Gen.* 17, 1, ex ore Dei: *Ego Deus omnipotens: ambula coram me et esto perfectus;* et IOB 42, 2: *Scio quia omnia potes;* et LUCAE 1, 37, ex ore angeli: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.*

988. — Per hoc autem evacuatur QUORUNDAM PHILOSOPHORUM error qui posuerunt a Deo immediate produci unum effectum tantum, quasi virtus eius ad illius productionem determinata esset; et quod Deus non potest aliud facere nisi secundum quod cursus rerum naturalium se habet; de quibus dicitur IOB 22, 17: *Quasi nihil posset Omnipotens, aestimabant eum.*

CAP. XXIII. - QUOD DEUS NON AGAT EX NECESSITATE NATURAE.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 43, q. 2, a. 1; *Pot.* q. 1, a. 5; q. 3, a. 15; I, q. 14, a. 8; q. 19, a. 4; q. 25, a. 5.

989. — Ex hoc autem ostenditur quod Deus agit in creaturis non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis.

990. — Omnis enim agentis per necessitatem naturae virtus determinatur ad unum effectum. Et inde est quod omnia naturalia semper eveniunt eodem modo, nisi sit impedimentum: non autem voluntaria. Divina autem virtus non ordinatur ad unum effectum tantum, ut supra (cap. praec.) ostensum est. Deus igitur non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem.

991. — Adhuc. Quicquid non implicat contradictionem, subest divinae potentiae, ut ostensum est (ibid.). Multa autem non sunt in rebus creatis quae tamen, si essent, contradictionem non implicarent: sicut patet praecipue circa numerum, quantitates et distantias stellarum et aliorum corporum, in quibus si aliter se haberet ordo rerum, contradictio non implicaretur. Multa igitur subsunt divinae virtuti quae in rerum natura non inveniuntur. Quicumque autem eorum quae potest facere quaedam facit et quaedam non facit, agit per electionem voluntatis, et non per necessitatem naturae. Deus igitur non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem.

992. — Item. Unumquodque agens hoc modo agit secundum quod similitudo facti est in ipso: *omne* enim *agens agit sibi simile.* Omne autem quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est. Cum igitur Deus sit per essentiam suam intelligens, ut supra (*lib* I, cap. 45) probatum est, oportet quod similitudo effectus sui sit in eo per modum intelligibilem. Igitur per intellectum agit. Intellectus autem non agit aliquem effectum nisi mediante voluntate, cuius obiectum est bonum intellectum, quod movet agentem ut finis. Deus igitur per voluntatem agit, non per necessitatem naturae.

Assim, devido ao defeito da matéria a sua ação não pode ser impedida na produção do efeito.

Resulta, pois, que a virtude divina não está determinada para efeito algum, mas que simplesmente pode tudo, isto é, Deus é onipotente.

6. Daí ser esta verdade proposta na divina Escritura como sendo de fé, conforme foi dito pela própria boca de Deus: *Eu sou o Deus onipotente; anda em minha presença e sê perfeito* (Gn 17, 1); pela boca de Jó: *Sei que podeis todas as coisas* (Jó 42, 2); e pela boca do anjo: *A Deus nada é impossível* (Lc 1, 37).

7. Por esses argumentos fica esvaziado o erro de alguns filósofos que afirmavam Deus ter produzido imediatamente só um efeito, como se a sua virtude fosse limitada à produção do mesmo e que Deus não pode fazer outra coisa senão em conformidade com o que está no curso das coisas naturais. A respeito deles, lê-se nas Escrituras: *Consideravam-no como se nada pudesse o onipotente fazer* (Jó 22, 17).

CAPÍTULO XXIII
DEUS NÃO OPERA POR NECESSIDADE DE NATUREZA

1. Depreende-se do exposto acima que Deus opera nas criaturas não por necessidade natural, mas por arbítrio da vontade.

Com efeito, a virtude de qualquer agente que opere por necessidade natural é determinada para um só efeito. Por isso, ocorre que todas as coisas naturais realizam-se sempre do mesmo modo, quando não há impedimento. As voluntárias, não. Ora, a virtude divina não está ordenada para um efeito único, como acima se demonstrou (c. prec.). Logo, Deus não opera por necessidade natural, mas pela vontade.

2. Além disso, tudo o que não implica contradição submete-se ao poder divino, como foi demonstrado (ibidem). Ora, muitas coisas não estão nas criaturas, as quais, no entanto, se estivessem, não implicariam contradição, como se vê, por exemplo, sobretudo quanto ao número, volume e distância das estrelas e de muitos outros corpos, nos quais não haveria contradição se a ordem das coisas fosse outra. Por isso, muitas coisas não encontradas na natureza estão submetidas à virtude divina. Ora, quem das coisas que pode fazer, umas faz e outras não, opera por eleição da vontade e não por necessidade natural. Logo, Deus não opera por necessidade natural, mas pela vontade.

3. Além disso, qualquer agente opera segundo o modo pelo qual está nele a semelhança do efeito, porque *todo agente produz efeito semelhante a si*. Ora, tudo o que está em outro, nele está segundo o modo dele. Por isso, como Deus é inteligente por sua essência, como foi acima demonstrado (l. I, c. XLV), é preciso que a semelhança do efeito divino nele esteja de modo inteligível. Por conseguinte, Deus opera pelo intelecto. Ora, o intelecto não produz efeito algum senão mediante a vontade, cujo objeto é o bem conhecido pelo intelecto, que move o agente para o fim. Logo, Deus opera pela vontade, não por necessidade material.

4. Conforme o Filósofo (IX Metafísica 8, 1050a; Cmt 8, 1862ss), a ação é dupla: uma, que permanece no agente e constitui a sua perfeição, como o ver; outra que passa para as coisas externas e constitui a perfeição do efeito, como o queimar do fogo. Ora, a operação divina não pode ser do gênero das ações que não permanecem no agente, porque a sua ação identifica-se com a sua substância, como acima foi demonstrado (c. IX). Logo, é preciso que seja do gênero das ações que não permanecem no agente e lhe são como a sua perfeição. Ora, desse gênero não são senão as ações cognoscitivas e apetitivas. Por conseguinte, Deus opera conhecendo e querendo. Logo, não opera por necessidade material, mas por arbítrio da vontade.

5. Além disso, é manifesto que Deus opera por causa de um fim, pois o universo não existe por acaso, mas se ordena para um bem, como mostrou o Filósofo (XII Metafísica 10, 1075a; Cmt 12, 2627ss). Ora, o primeiro que opera para um fim é necessário que seja agente pela inteligência e vontade, pois as coisas carentes de intelecto operam para o fim como dirigidas por outra para o fim. Ora, isto é manifesto nas coisas artificiais, pois, por exemplo, o movimento da seta vai para o alvo conforme a direção que lhe deu o seteiro. É também necessário que nas coisas naturais se dê algo semelhante, pois, para que uma coisa seja diretamente dirigida para o fim devido, exige-se o conhecimento deste fim, daquilo que conduz ao fim e da devida proporção entre ambos. Mas isto pertence só ao que é inteligente. Por conseguinte, sendo Deus o primeiro agente, não operá por necessidade natural, mas pelo intelecto e pela vontade.

6. Além disso, o que opera por si mesmo é anterior ao que opera por outro, pois tudo o que é por outro é necessário que seja reduzido ao que é por si mesmo, para que não se induza processo ao infinito. Ora, aquilo que não tem domínio sobre a sua operação não opera por si mesmo, opera como sendo atuado por outro e não por si mesmo. Por conseguinte, é necessário que o primeiro agente opere de modo que seja senhor da sua operação. Ora, alguém não é senhor de seu ato senão pela vontade. Logo, é necessário que Deus, que é o primeiro agente, opere pela vontade e não por necessidade natural.

7. Além disso, ao primeiro agente é devida a primeira ação, como ao primeiro móvel o primeiro impulso. Mas a ação da vontade tem prioridade natural à ação da natureza. Com efeito, o que é mais perfeito, é naturalmente anterior embora em determinada coisa tenha posterioridade de tempo. Ora, a operação do agente voluntário é mais perfeita, o que é manifesto porque, entre nós, são mais perfeitas as coisas operadas pela vontade do que as provenientes da necessidade natural. Logo, à Deus, que é o primeiro agente, é devida a ação voluntária.

8. Do mesmo modo constata-se que, onde ambas as ações se unem, a potência que opera pela vontade é superior à que opera naturalmente e aquela usa desta como instrumento; assim, por exemplo, no homem, o

993. — Amplius. Secundum PHILOSOPHUM, in IX *Metaph.*, duplex est actio: una quae manet in agente et est perfectio ipsius, ut videre: alia quae transit in exteriora et est perfectio facti, sicut comburere in igne. Divina autem actio non potest esse de genere illarum actionum quae non sunt in agente: cum sua actio sit sua substantia, ut supra (cap. 9) ostensum est. Oportet igitur quod sit de genere illarum actionum quae sunt in agente et sunt quasi perfectio ipsius. Huiusmodi autem non sunt nisi actiones cognoscentis et appetentis, Deus igitur cognoscendo et volendo operatur. Non igitur per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis.

994. — Adhuc. Deum agere propter finem ex hoc manifestum esse potest quod universum non est a casu, sed ad aliquod bonum ordinatur: ut per PHILOSOPHUM patet, in XI *Metaphysicae*. Primum autem agens propter finem oportet esse agens per intellectum et voluntatem: ea enim quae intellectu carent, agunt propter finem sicut in finem ab alio directa. Quod quidem in artificialibus patet: nam sagittae motus est ad determinatum signum ex directione sagittantis. Simile autem esse oportet et in naturalibus. Ad hoc enim quod aliquid directe in finem debitum ordinetur, requiritur cognitio ipsius finis, et eius quod est ad finem, et debitae proportionis inter utrumque: quod solum intelligentis est. Cum igitur Deus sit primum agens, non agit per necessitatem naturae, sed intellectum et voluntatem.

995. — Praeterea. Quod per se agit, prius est eo quod per aliud agit: omne enim quod est per aliud, reduci oportet in id quod per se est, ne in infinitum procedatur. Quod autem suae actionis non est dominus, non per se agit: agit enim quasi ab alio actus, non quasi seipsum agens. Oportet igitur primum agens hoc modo agere quod sui actus dominus sit. Non est autem aliquis sui dominus actus nisi per voluntatem. Oportet igitur Deum, qui est primum agens, per voluntatem agere, non per naturae necessitatem.

996. — Adhuc. Primo agenti debetur prima actio: sicut et primo mobili primus motus. Sed naturaliter actio voluntatis est prior quam actio naturae. Illud enim naturaliter prius est quod est perfectius: licet in uno quodam sit tempore posterius. Actio autem agentis per voluntatem est perfectior: quod ex hoc patet quod perfectiora sunt ea apud nos quae per voluntatem agunt, quam quae per naturae necessitatem. Ergo Deo, qui est primus agens, debetur actio quae est per voluntatem.

997. — Amplius. Ex hoc idem apparet quod, ubi coniungitur utraque actio, superior est virtus quae agit per voluntatem ea quae agit per naturam et utitur ea quasi instrumento: nam in homine superior est

intellectus, qui agit per voluntatem, quam anima vegetabilis, quae agit per naturae necessitatem. Divina autem virtus est suprema in omnibus entibus. Ergo ipsa agit in res omnes per voluntatem, non per naturae necessitatem.

998. — Item. Voluntas habet pro obiecto bonum secundum rationem boni: natura autem non attingit ad communem boni rationem, sed ad hoc bonum quod est sua perfectio. Cum igitur omne agens agat secundum quod ad bonum intendit, quia finis movet agentem; oportet quod agens per voluntatem ad agens per necessitatem naturae comparetur sicut agens universale ad agens particulare. Agens autem particulare se habet ad agens universale sicut eo posterius, et sicut eius instrumentum. Ergo oportet quod primum agens sit voluntarium, et non per necessitatem naturae agens.

999. — Hanc etiam veritatem DIVINA SCRIPTURA nos docet. Dicitur enim in *Psalmo: Omnia quaecumque voluit Dominus fecit;* et *Ephes.* I, 11: *Qui operatur omnia secundum propositum voluntatis suae.*

1000. — Et HILARIUS, in libro *de Synodis*: *Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit.* Et infra: *Talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus ea esse voluit.*

1001. — Per haec autem removetur error QUORUNDAM PHILOSOPHORUM qui dicebant Deum agere per naturae necessitatem.

intelecto que opera pela vontade é superior à alma vegetativa, que opera por necessidade natural. Ora, a potência de Deus é máxima entre todos os entes. Logo, ela opera nas coisas pela vontade e não por necessidade natural.

9. Além disso, a vontade tem por objeto o bem segundo a razão de bem, mas a natureza atinge a razão comum do bem que constitui a sua perfeição. Por conseguinte, como todo agente opera enquanto se dirige para o bem, porque o fim é que move o agente, é necessário que o agente pela vontade esteja para o agente pela natureza como o agente universal está para o agente particular. Ora, o agente particular está para o agente universal como posterior a ele, como seu instrumento. Logo, é necessário que o primeiro agente seja voluntário e não agente por necessidade natural.

10. A divina Escritura também nos ensina esta verdade, pois está dito: *Deus fez tudo o que quis* (Sl 134, 6); *O que opera todas as coisas segundo o propósito de sua vontade* (Ef 1, 11).

11. Diz também Hilário: *A vontade de Deus deu substância a todas as criaturas*, acrescentando: *Todas as coisas foram criadas tais como Deus quis que elas fossem* (Sobre os Sínodos 58; PL 10, 520).

12. Por esses argumentos é refutado o erro de alguns filósofos que diziam que Deus opera por necessidade natural.

CAP. XXIV. - QUOD DEUS AGIT SECUNDUM SUAM SAPIENTIAM.

LOCI CONGR. - I *Sent.* prolog.: Secundum; dist. 38, a. 1; II, dist. 1, q. 1, a. 6 ad 1; *Nom.* VII, lect. 2; *Verit.* q. 2, a. 14; q. 23, a. 6; I, q. 25, a. 5; q. 46, a. 3.

1002. — Ex hoc autem apparet quod Deus effectus suos producit secundum suam sapientiam.

1003. — Voluntas enim ad agendum ex aliqua apprehensione movetur: bonum enim apprehensum est obiectum voluntatis. Deus autem est agens per voluntatem, ut ostensum est (capit. praec.). Cum igitur in Deo non sit nisi intellectualis apprehensio; nihilque intelligat nisi intelligendo se (*lib.* I, cap. 46), quem intelligere est sapientem esse: relinquitur quod omnia Deus secundum suam sapientiam operatur.

1004. — Item. *Omne agens agit sibi simile.* Unde oportet quod secundum hoc agat unumquodque agens secundum quod habet similitudinem sui effectus: sicut ignis calefacit secundum modum sui caloris. Sed in quolibet agente per voluntatem, inquantum huiusmodi, est similitudo sui effectus secundum intellectus apprehensionem: si enim secundum naturae dispositionem solum inesset similitudo effectus agenti voluntario, non ageret nisi unum, quia ratio naturalis unius est una tantum. Omne igitur agens voluntarium producit effectum secundum rationem sui intellectus. Deus autem agit per voluntatem, ut ostensum est (cap. praec.). Igitur per sapientiam sui intellectus res in esse producit.

CAPÍTULO XXIV
DEUS OPERA SEGUNDO A SUA SABEDORIA

1. Do exposto depreende-se que Deus produz os seus efeitos segundo a sua sabedoria.

Com efeito, a vontade é movida para a ação por alguma apreensão, pois o bem apreendido é o objeto da vontade. Ora, Deus é agente pela vontade como foi demonstrado (c. prec.).

Como não há em Deus senão apreensão intelectiva, e ele não tem apreensão de algo senão conhecendo a si; e como (l. I, c. XLVI) conhecer a Deus é ser sábio: resulta que Deus produz todas as coisas segundo a sua sabedoria.

2. Além disso, *todo agente produz o efeito semelhante a si*. Por isso, é necessário, segundo esse princípio, que cada agente opere segundo o que tem de semelhança com o seu efeito, como por exemplo, o fogo que aquece segundo o seu grau de calor. Mas em todo agente voluntário enquanto tal há semelhança com o seu efeito segundo a apreensão do intelecto. Se, pois, só houvesse semelhança do efeito no agente voluntário segundo a disposição da natureza, não haveria senão um só efeito, porque a forma natural de uma coisa é uma só. Por conseguinte, todo agente voluntário produz efeito segundo o conceito que tem no intelecto. Ora, Deus opera pela vontade, como foi demonstrado (c. prec.). Logo, pela sabedoria do seu intelecto põe as coisas no ser.

3. Além disso, segundo o Filósofo, *pertence ao sábio ordenar* (I Metafísica 2, 982a; Cmt 2, 41ss), pois não é possível a ordenação nas coisas senão pelo conhecimento da relação e da proporção das coisas a serem ordenadas e destas entre si e com algo superior, que lhes é o fim, pois a ordem das coisas entre si é constituída segundo a ordenação das mesmas para o fim. Ora, conhecer as relações e as proporções das coisas entre si é próprio de quem possui intelecto, como também julgar de algumas coisas pela causa suprema é próprio da sabedoria. Sendo assim, é preciso que toda ordenação se faça pela sabedoria de alguém inteligente. Donde, por exemplo, nas artes mecânicas, os que fazem a ordenação dos edifícios serem chamados de sábios, quanto àquelas obras. Ora, as coisas produzidas por Deus têm entre si uma ordem não casual, porque acontece sempre ou na maioria das vezes. E assim fica evidenciado que Deus produziu as coisas no ser ordenando-as. Logo, Deus produziu as coisas no ser pela sua sabedoria.

4. Além disso, as coisas que procedem da vontade ou são chamadas de *ações*, como os atos das virtudes, que constituem a perfeição do agente, ou são chamadas de *operações*, como as que passam para a matéria exterior. Evidencia-se assim que as coisas criadas procedem de Deus como produzidas. Ora, *a arte é a forma das coisas produzidas*, como disse o Filósofo (VI Ética 4, 1140a; Cmt 3, 1151s). Por conseguinte, todas as coisas criadas estão para Deus como o artefato para o artífice. Mas é pela ordenação do seu intelecto que o artífice produz os artefatos. Logo, Deus faz todas as coisas pela ordenação do seu intelecto.

5. Essa verdade é confirmada pela autoridade divina, pois lê-se na Escritura Sagrada: *Fizeste todas as coisas na sabedoria* (Sl 103, 24); *O Senhor estabeleceu a terra com sabedoria* (Pr 3, 19).

6. Por esses argumentos é refutado o erro de alguns que afirmavam tudo depender da simples vontade divina, com exclusão do intelecto.

CAPÍTULO XXV
QUE COISAS O ONIPOTENTE NÃO PODE FAZER

1. Pode-se depreender do exposto que, embora Deus seja onipotente, talvez não possa fazer algumas coisas.

Acima foi demonstrado (c. VII) que em Deus há potência ativa e também foi demonstrado (l. I, c. XVI) que não há em Deus potência passiva. Quanto a nós, sabemos que possuímos ambas as potências. Por isso, Deus não pode realizar aquilo que é próprio da potência passiva.

Por isso cumpre investigar quais sejam essas coisas.

Em primeiro lugar, a potência ativa refere-se ao operar, mas a potência passiva, ao ser. Por isso, só há potência para o ser naquelas coisas que têm a matéria sujeita a receber outra forma. Por conseguinte, como não há em Deus potência passiva, Deus não pode fazer aquilo que já é próprio do seu ser. Logo, Deus não pode ser corpo ou coisa semelhante.

1005. — Amplius. Secundum PHILOSOPHUM, in I *Metaph.*, *ordinare sapientis est*: ordinatio enim aliquorum fieri non potest nisi per cognitionem habitudinis et proportionis ordinatorum ad invicem, et ad aliquid altius eius, quod est finis eorum; ordo enim aliquorum ad invicem est propter ordinem eorum ad finem. Cognoscere autem habitudines et proportiones aliquorum ad invicem est solius habentis intellectum; iudicare autem de aliquibus per causam altissimam sapientiae est. Et sic oportet quod omnis ordinatio per sapientiam alicuius intelligentis fiat. Unde et in mechanicis ordinatores aedificiorum *sapientes* illius artificii dicuntur. Res autem quae sunt a Deo productae, ordinem ad invicem habent non casualem, cum sit semper vel in pluribus. Et sic patet quod Deus res in esse produxit eas ordinando. Deus igitur per suam sapientiam res in esse produxit.

1006. — Adhuc. Ea quae sunt a voluntate, vel sunt *agibilia*, sicut actus virtutum, qui sunt perfectiones operantis: vel transeunt in exteriorem materiam, quae *factibiles* dicuntur. Et sic patet quod res creatae sunt a Deo sicut factae. *Factibilium autem ratio est ars*, sicut PHILOSOPHUS dicit. Comparantur igitur omnes res creatae ad Deum sicut artificiata ad artificem. Sed artifex per ordinem suae sapientiae et intellectus artificiata in esse producit. Ergo et Deus omnes creaturas per ordinem sui intellectus fecit.

1007. — Hoc autem divina auctoritate confirmatur. Nam dicitur in *Psalmo*: *Omnia in sapientia fecisti*; et *Proverb.* 3, 19: *Dominus sapientia fundavit terram.*

1008. — Per haec autem excluditur QUORUNDAM error qui dicebant omnia ex simplici divina voluntate dependere, absque aliqua ratione.

CAP. XXV. - QUALITER OMNIPOTENS DICATUR QUAEDAM NON POSSE.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 42, q. 2, a. 2; III, dist. 1, q. 2, a. 3; *Nom.* VIII, lect. 3; *Decret.*[1] (1149); *Pot.* q. 1, a. 3; *ibid.* aa. 6-7; q. 5, a. 3; *Quodlib.* III, q. 1, aa. 1-2; V, q. 2, aa. 1-2; XII, q. 2, a. 1; VI *Ethic.* lect. 2 (1138-1139); I, q. 25, a. 4; q. 104, a. 4; II-II, q. 152, a. 3 ad 3; III, q. 3, a. 5.

1009. — *a*) Ex praemissis autem accipi potest quod, quamvis Deus sit omnipotens, aliqua tamen dicitur non posse.

b) Ostensum enim est supra (cap. 7) in Deo esse potentiam activam: potentiam vero passivam in eo non esse iam supra (cap. 16) in primo fuerat probatum. Secundum autem utramque potentiam dicimur posse. Illa igitur Deus non potest quae posse *potentiae passivae* est.

c) Quae autem huiusmodi sint, investigandum est.

1010. — Primo quidem igitur potentia activa ad *agere* est, potentia autem passiva ad *esse*. Unde in illis solis est potentia ad esse quae materiam habent contrarietati subiectam. Cum igitur in Deo passiva potentia non sit, quicquid ad suum esse pertinet, Deus non potest. Non potest igitur Deus esse corpus, aut aliquid huiusmodi.

1011. — Adhuc. Huius potentiae passivae motus actus est. Deus igitur, cui potentia passiva non competit, mutari non potest.

1012. — Potest autem ulterius concludi quod non potest mutari secundum singulas mutationis species: ut quod non potest augeri vel minui, aut alterari, aut generari aut corrumpi.

1013. — Amplius. Cum deficere quoddam corrumpi sit, sequitur quod in nullo deficere potest.

1014. — Praeterea. Defectus omnis secundum privationem aliquam est. Privationis autem subiectum potentia materiae est. Nullo igitur modo potest deficere.

1015. — Adhuc. Cum fatigatio sit per defectum virtutis, oblivio autem per defectum scientiae, patet quod neque fatigari neque oblivisci potest.

1016. — Amplius. Neque vinci aut violentiam pati. Haec enim non sunt nisi eius quod natum est moveri.

1017. — Similiter autem neque poenitere potest, neque irasci aut tristari: cum haec omnia in passionem et defectum sonent.

1018. — *a*) Rursus. Quia potentiae activae obiectum et effectus est *ens factum*, nulla autem potentia operationem habet ubi deficit ratio sui obiecti, sicut visus non videt deficiente visibili in actu: oportet quod Deus dicatur non posse quicquid est contra rationem *entis* inquantum est ens, vel *facti entis* inquantum est factum.

b) Quae autem sint huiusmodi, inquirendum est.

1019. — Primo quidem igitur contra rationem *entis* est quod entis rationem tollit. Tollitur autem ratio entis per suum oppositum: sicut ratio hominis per opposita eius vel particularum ipsius. Oppositum autem entis est non ens. Hoc igitur Deus non potest, ut faciat simul unum et idem esse et non esse: quod est contradictoria esse simul.

1020. — Adhuc. Contradictio contrariis et privative oppositis includitur: sequitur enim, si est album et nigrum, quod sit album et non album; et si est videns et caecum, quod sit videns et non videns. Unde eiusdem rationis etiam est quod Deus non possit facere opposita simul inesse eidem secundum idem.

1021. — Amplius. Ad remotionem cuiuslibet principii essentialis sequitur remotio ipsius rei. Si igitur Deus non potest facere rem simul esse et non esse, nec etiam potest facere quod rei desit aliquod suorum principiorum essentialium ipsa remanente: sicut quod homo non habeat animam.

1022. — Praeterea. Cum principia quarundam scientiarum, ut logicae, geometriae et arithmeticae, sumantur ex solis principiis formalibus rerum, ex quibus essentia rei dependet, sequitur quod contraria horum principiorum Deus facere non possit: sicut quod

2. Além disso, o movimento é ato de determinada potência passiva. Logo, Deus, a quem não compete potência passiva, não está sujeito a mudança.

3. Pode-se ainda ulteriormente concluir que Deus não pode sofrer mudança segundo cada espécie de mudança, isto é, não pode aumentar ou diminuir, sofrer alteração, gerar e corromper-se.

4. Além disso, como falhar é uma certa corrupção, segue-se que Deus não pode falhar em coisa alguma.

5. Além disso, todo defeito implica alguma privação. Ora, o sujeito da privação é a potência da matéria. Logo, de nenhum modo Deus pode ser deficiente.

6. Além disso, como a fadiga resulta de uma falta de força e o esquecimento, de uma falha no conhecimento, é claro que Deus não pode fatigar-se, nem se esquecer de coisa alguma.

7. Além disso, Deus não pode ser vencido ou violentado, pois essas coisas não são próprias senão daquele que por natureza é sujeito a movimento.

8. Semelhantemente, nem se arrepender, nem se irar ou se entristecer, pois tudo isso implica passividade e deficiência.

9. Por outro lado, porque o objeto e o efeito da potência ativa é o *ente feito*, e nenhuma potência opera quando lhe falta a especificação e o seu objeto (por exemplo, a vista não vê quando falta o visível em ato), é preciso dizer que Deus não pode fazer tudo que vai contra a natureza do ente, enquanto ente ou do ente feito, enquanto feito. E cumpre agora investigar quais são as coisas deste gênero.

Com efeito, em primeiro lugar, é contra a natureza do ente tudo quanto afasta a natureza do ente. Ora, é afastada a natureza de ente naquilo que se lhe opõe, como, por exemplo, é afastada a natureza do homem naquilo que se opõe a ele ou às suas partes. Ora, o oposto do ente é o não-ente. Tal, portanto, Deus não pode fazer, isto é, fazer que uma e mesma coisa simultaneamente seja e não seja, ou que os contraditórios sejam e não sejam simultaneamente.

10. Além disso, a contradição está incluída nos contrários e nos opostos por privação. Resulta, pois, que se uma coisa é branca e preta, ela é branca e não branca; se um é vidente e cego, ele é vidente e não vidente. Donde, também é pelo mesmo motivo que Deus não pode fazer que os opostos estejam simultaneamente e sob o mesmo aspecto inerentes a um mesmo sujeito.

11. Além disso, a remoção de qualquer princípio essencial é acompanhada da remoção da própria coisa. Se, portanto, Deus não pode fazer que uma coisa simultaneamente seja e não seja, também não pode fazer que a ela falte algo de seus princípios essenciais ela permanecendo, como, por exemplo, que ao homem falte a alma.

12. Além disso, como os princípios de certas ciências, como a Lógica, a Geometria e a Aritmética, só se tomam dos princípios formais das coisas, dos quais a essência da coisa depende, resulta que Deus não pode fazer algo contra os princípios formais da mesma, como

por exemplo, que o gênero não se predique da espécie ou que as linhas que vão do centro à circunferência não sejam iguais ou que o triângulo retilíneo não tenha os três ângulos iguais a dois retos.

13. Daí também depreende-se que Deus não pode fazer que o passado não tenha sido, pois isto inclui contradição; é igualmente necessário que uma coisa seja enquanto é, e que tenha sido quando foi.

14. Há ainda certas coisas que Deus não pode fazer, que repugnam a natureza do ente feito como tal, pois tudo o que Deus faz é necessário que seja feito.

15. Daí se depreende que Deus não pode fazer Deus, pois é da natureza do ente feito que o seu ser dependa de outra coisa. Mas isto é contra a natureza do ente que é chamado de Deus, como se depreende do que foi acima exposto (l. I, c. XIII).

16. Pela mesma razão, Deus também não pode fazer uma coisa igual a Deus.

Com efeito, aquilo cujo ser não depende de outra coisa é superior, no ser e nas demais dignidades, àquilo que depende de outrem, o que é próprio da natureza do ente feito.

17. Igualmente, Deus não pode fazer que coisa alguma se conserve no ser sem ele. Com efeito, a conservação de uma coisa depende da sua causa. Donde ser necessário que, removida a causa, seja o efeito também removido. Se pudesse haver uma coisa que não fosse conservada no ser, não seria efeito de Deus.

18. Por outro lado, porque Deus opera pela vontade, não pode fazer o que não pode querer. O que não pode querer, podemos saber se considerarmos como a vontade divina é necessária, pois o que necessariamente é, é impossível não ser; e o que é impossível ser, necessariamente não é.

19. Depreende-se daí que Deus não pode fazer-se a si mesmo não ser, ou ser não bom, ou ser não bem-aventurado, como foi demonstrado (l. I, c. LXXX).

20. Além disso, foi acima demonstrado (l. I, c. XCV) que a vontade de Deus não pode querer o mal. Donde ficar claro que Deus não pode pecar.

21. Igualmente foi acima demonstrado (LXXXII) que a vontade de Deus não pode ser mutável. Logo, não pode fazer que o que deseja não se realize.

22. Não obstante, convém notar que *não poder* tem aqui um sentido diferente daquele dos casos acima. Pois foi dito acima que Deus não pode fazer ou querer de modo absoluto. Mas as coisas aqui consideradas, Deus as pode querer ou fazer, se a vontade ou o poder considerarem-se absolutamente, mas não se considerando as coisas pressupondo que quer o oposto, pois em relação às criaturas a vontade divina não tem necessidade senão hipotética, como foi demonstrado (l. I, cc. LXXXI ss).

Por isso, estas expressões: *Deus não pode fazer o contrário daquilo que dispôs fazer* e outras semelhantes, são entendidas juntamente com seus opostos, pois assim

genus non sit praedicabile de specie; vel quod lineae ductae a centro ad circumferentiam non sint aequales; aut quod triangulus rectilineus non habeat tres angulos aequales duobus rectis.

1023. — Hinc etiam patet quod Deus non potest facere quod praeteritum non fuerit. Nam hoc etiam contradictionem includit: eiusdem namque necessitatis est aliquid esse dum est, et aliquid fuisse dum fuit.

1024. — Sunt etiam quaedam quae repugnant rationi *entis facti* inquantum huiusmodi. Quae etiam Deus facere non potest: nam omne quod facit Deus, oportet esse factum.

1025. — Ex hoc autem patet quod Deus non potest facere Deum. Nam de ratione entis facti est quod esse suum ex alia causa dependeat. Quod est contra rationem eius quod dicitur Deus, ut ex superioribus patet (*lib.* I, cap. 13).

1026. — Eadem etiam ratione, non potest Deus facere aliquid aequale sibi. Nam illud cuius esse ab alio non dependet, potius est in essendo et in ceteris dignitatibus eo quod ab alio dependet, quod ad rationem entis facti pertinet.

1027. — Similiter etiam Deus facere non potest quod aliquid conservetur in esse sine ipso. Nam conservatio esse uniuscuiusque dependet a causa sua. Unde oportet quod, remota causa, removeatur effectus. Si igitur res aliqua posset esse quae a Deo non conservaretur in esse, non esset effectus eius.

1028. — Rursus. Quia ipse est per *voluntatem* agens, illa non potest facere quae non potest velle. Quae autem velle non possit, considerari potest si accipiamus qualiter in divina voluntate necessitas esse possit: nam quod necesse est esse, impossibile est non esse; et quod impossibile est esse, necesse est non esse.

1029. — Patet autem ex hoc quod non potest Deus facere se non esse, vel non esse bonum aut beatum: quia de necessitate vult se esse, bonum esse et beatum, ut in Primo (cap. 80) ostensum est.

1030. — Item ostensum est supra (*lib.* I, cap. 95) quod Deus non potest velle aliquod malum. Unde patet quod Deus peccare non potest.

1031. — Similiter ostensum est supra (*lib.* I, cap. 82) quod Dei voluntas non potest esse mutabilis. Sic igitur non potest facere id quod est a se volitum, non impleri.

1032. — *a*) Sciendum tamen quod hoc alio modo dicitur non posse a praemissis. Nam praemissa simpliciter Deus nec velle nec facere potest. Huiusmodi autem potest quidem Deus vel facere vel velle, si eius voluntas vel potentia absolute consideretur, non autem si considerentur praesupposita voluntate de opposito: nam voluntas divina respectu creaturarum necessitatem non habet nisi ex suppositione, ut in Primo (capp. 81 sqq.) ostensum est.

b) Et ideo omnes istae locutiones, *Deus non potest facere contraria his quae disposuit facere*, et quaecumque similiter dicuntur, intelliguntur *composite:* sic enim implicant

suppositionem divinae voluntatis de opposito.

c) Si autem intelliguntur *divise*, sunt falsae: quia respiciunt potentiam et voluntatem Dei absolute.

1033. — Sicut autem Deus agit per voluntatem, ita et per *intellectum et scientiam* ut ostensum est (cap. praec.). Pari igitur ratione non potest facere quae se facturum non praescivit, aut dimittere quae se facturum praescivit, qua non potest facere quae facere non vult, aut dimittere quae vult. Et eodem modo conceditur et negatur utrumque: ut scilicet praedicta non posse dicatur, non quidem absolute, sed sub conditione vel ex suppositione.

implicam a hipótese de que a vontade divina quer o oposto. Mas se forem entendidas em sentido dividido, são falsas, pois referem-se ao poder e à vontade de Deus de modo absoluto.

23. Mas assim como Deus opera pela vontade, opera também pelo intelecto e pelo conhecimento, como foi demonstrado (c. prec.). Por conseguinte, pela mesma razão não pode fazer o que não previu que faria, ou deixar de fazer o que previu que faria, pois não pode fazer o que não quer, nem deixar de fazer o que quer. E do mesmo modo se concedem ou se negam essas duas coisas, isto é, diz-se que não pode fazê-las, não de modo absoluto, mas sob condição ou hipoteticamente.

CAP. XXVI. - QUOD DIVINUS INTELLECTUS NON COARTATUR AD DETERMINATOS EFFECTUS.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 38, a. 1 ad 6; dist. 43, q. 2, a. 1; *Nom.* I, lect. 3 (88); IV, lect. 1 (271); *Pot.* q. 1, a. 5; *ibid.* q. 3, a. 16, ad 13 - ad 17; I, q. 19, a. 3 ad 6; q. 25, a. 5; *Subst.* cap. 10 (102).

1034. — QUONIAM autem ostensum est (capp. 22, 23) quod divina potentia ad determinatos effectus non limitatur, ac per hoc quod ex necessitate naturae non agit, sed per intellectum et voluntatem; ne cui forte videatur quod eius intellectus vel scientia ad determinatos effectus solummodo possit extendi, et sic agat ex necessitate scientiae, quamvis non ex necessitate naturae: restat ostendere quod eius scientia vel intellectus nullis effectuum limitibus coartatur.

1035. — Ostensum est enim supra (*lib.* I, capp. 49 sqq.) quod Deus omnia alia quae ab eo procedere possunt comprehendit suam essentiam intelligendo, in qua omnia huiusmodi esse necessarium est per aliqualem similitudinem, sicut effectus virtute sunt in causa. Si igitur potentia divina ad effectus determinatos non coartatur, ut supra (cap. 22) ostensum est, necessarium est et de eius intellectu similem sententiam proferre.

1036. — Adhuc. Divinae essentiae infinitatem supra (*lib.* I, cap. 43) ostendimus. Infinitum autem, quantalibet adiectione finitorum facta, adaequari non potest quin infinitum excedat quantalibet finita, si etiam numero infinita existant. Nihil autem aliud praeter Deum constat esse secundum essentiam infinitum: cum omnia alia secundum essentiae rationem sub determinatis generibus et speciebus concludantur. Quotcumque igitur et quanticumque divini effectus comprehendantur, semper in divina essentia est ut eos excedat. Et ita plurium ratio esse possit. Divinus igitur intellectus, qui perfecte divinam essentiam cognoscit, ut supra (*lib.* I, cap. 47) ostensum est, omnem finitatem effectuum transcendit. Non igitur ex necessitate ad hos vel illos effectus coartatur.

1037. — Item. Supra ostensum est (*lib.* I, cap. 69) quod divinus intellectus infinitorum est cognitor. Deus autem per sui intellectus scientiam res producit in esse. Causalitas igitur divini intellectus ad finitos effectus non coartatur.

1038. — Amplius. Si divini intellectus causalitas ad effectus aliquos, quasi de ne-

CAPÍTULO XXVI
O INTELECTO DIVINO NÃO SE RESTRINGE A DETERMINADOS EFEITOS

1. Foi acima demonstrado (cc. XXII-XXIII) que o poder divino não se limita a determinados efeitos e que não opera por necessidade natural, mas pelo intelecto e pela vontade. Para que a ninguém pareça que o intelecto ou a ciência de Deus não podem estender-se senão a determinados efeitos e, assim, Deus opere por necessidade de conhecimento, embora não por necessidade natural, resta agora demonstrar que a ciência e o intelecto divinos não são limitados por efeito algum.

Ora, demonstrou-se acima (l. I, cc. XLIXss), como Deus compreende tudo o que por ele pode ser produzido ao conhecer a sua essência, na qual é necessário que tudo esteja segundo uma certa semelhança, como os efeitos estão virtualmente na causa. Por isso, se o poder de Deus não se restringe a determinados efeitos, como acima foi demonstrado (c. XXII), é necessário afirmar sentença semelhante em relação ao seu intelecto.

2. Além disso, demonstramos acima (l. I, c. XLIII) a infinitude da essência divina. Ora, o infinito não pode ser igualado por qualquer realização que se faça dos finitos, mas ainda há de exceder infinitamente a todos os finitos, mesmo que sejam numericamente infinitos. Além disso, fora de Deus nada consta ser infinito por essência, pois, quanto à essência, todas as outras coisas estão compreendidas em determinados gêneros e espécies. Por isso, sejam quais forem e quantos forem os efeitos divinos considerados, a essência divina sempre os excede. E, assim, pode ser motivo de muitos mais efeitos. Por conseguinte, o intelecto divino, que conhece perfeitamente a essência divina, como acima foi demonstrado (l. I, c. XLVII), transcende todos os limites dos efeitos. Logo, não está limitado a estes ou àqueles efeitos finitos.

3. Além disso, foi acima demonstrado (l. I, c. LXIX) que o intelecto divino é conhecedor dos infinitos. Ora, Deus produz as coisas no ser pelo seu intelecto. Logo, a causalidade do intelecto divino não se restringe a efeitos finitos.

4. Além disso, se a causalidade do intelecto divino se restringisse a certos efeitos, como que operando por

necessidade, isto se daria em relação às coisas por ele produzidas no ser. Ora, tal é impossível, pois acima foi demonstrado (l. I, c. LXVI) que Deus também tem conhecimento das coisas que nunca são, nem serão e nem foram. Logo, Deus não opera por necessidade do intelecto ou da ciência.

5. Além disso, a ciência divina está para as coisas produzidas por Deus como a ciência do artífice para os artefatos. Ora, qualquer arte estende-se para tudo o que possa estar no gênero compreendido por essa arte, como, por exemplo, a arte da construção para as casas. Ora, o gênero compreendido pela arte divina é o ente, visto que Deus é, por seu intelecto, o princípio universal do ente, como acima foi demonstrado (c. XV). Logo, o intelecto divino estende a sua causalidade a todas as coisas às quais não repugna a idéia de ente, pois essas coisas estão, quanto a si mesmas, compreendidas na idéia de ente. Logo, o intelecto divino não está restringido a determinados efeitos.

6. Daí ser dito no Salmo: *Grande o Senhor, grande o seu poder, e a sua sabedoria é infinita* (Sl 146, 5).

7. Com isso elimina-se a afirmação de alguns filósofos que diziam que, porque Deus tem intelecção de si, dimana necessariamente de Deus esta disposição das coisas, como se Deus não limitasse as coisas singulares e não as dispusesse segundo o seu arbítrio, como professa a fé católica.

8. Deve-se contudo saber que, embora o intelecto divino não se restrinja a certos efeitos, Deus estabeleceu para si realizar determinados efeitos de modo a produzi-los ordenadamente pela sua sabedoria, como é dito na Sagrada Escritura: *Senhor, dispusestes todas as coisas em número, peso e medida* (Sb 11, 21).

CAPÍTULO XXVII
A VONTADE DIVINA NÃO SE RESTRINGE A DETERMINADOS EFEITOS

1. Com isso pode-se ainda demonstrar que nem a vontade divina, mediante a qual Deus opera, está ordenada necessariamente para produzir determinados efeitos.

Ora, é necessário que a vontade esteja proporcionada ao seu efeito. Além disso, o objeto da vontade é o bem conhecido pelo intelecto, como se conclui do que acima foi dito (c. XXIV). Por isso, a vontade está dirigida para se estender às coisas que a ela o intelecto propôs sob a razão de bem. Por conseguinte, se o intelecto divino não está restringido a alguns efeitos, como foi demonstrado (c. prec.), resulta que nem a vontade divina necessariamente produz determinados efeitos.

2. Além disso, a coisa que opera pela vontade não produz o efeito não querendo. Ora, acima foi demonstrado (l. I, c. LXXXI) que Deus, quanto às coisas distintas de si, não quer nenhuma delas por necessidade absoluta. Logo, a vontade divina produz necessariamente algum efeito, mas por disposição sua.

cessitate agens, artaretur, hoc esset respectu illorum qui ab eo producuntur in esse. Hoc autem esse non potest: cum supra (*lib.* I, cap. 66) ostensum sit quod Deus intelligit etiam quae nunquam sunt nec erunt nec fuerunt. Non igitur Deus agit ex necessitate sui intellectus vel scientiae.

1039. — Praeterea. Divina scientia comparatur ad res ab ipso productas sicut scientia artificis ad res artificiatas. Quaelibet autem ars se extendit ad omnia quae possunt contineri sub genere subiecto illius artis: sicut ars aedificatoria ad omnes domos. Genus autem subiectum divinae arti est ens: cum ipse per suum intellectum sit universale principium entis, ut ostensum est (cap. 15). Igitur intellectus divinus ad omnia quibus entis ratio non repugnat, suam causalitatem extendit: huiusmodi enim omnia, quantum est de se, nata sunt sub ente contineri. Non igitur divinus intellectus ad aliquos determinatos effectus coartatur.

1040. — Hinc est quod in *Psalmo* dicitur: *Magnus Dominus, et magna virtus eius, et sapientiae eius non est numerus.*

1041. — Per haec autem excluditur QUORUNDAM PHILOSOPHORUM positio dicentium quod ex hoc quod Deus seipsum intelligit, fluit ab ipso de necessitate talis rerum dispositio: quasi non suo arbitrio limitet singula et universa disponat, sicut Fides Catholica profitetur.

1042. — Sciendum tamen quod, quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coartatur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus quos per suam sapientiam ordinate producat: sicut *Sapientiae* 11, 21 dicitur: *Omnia in numero, pondere et mensura disposuisti*, Domine.

CAP. XXVII. - QUOD DIVINA VOLUNTAS AD DETERMINATOS EFFECTUS NON ARTATUR.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 43, q. 2, a. 1 ad 2 - ad 4; dist. 45, a. 3 ad 3; *Verit.* q. 23, a. 4; *ibid.* q. 24, a. 3; *Pot.* q. 1, a. 5; I, q. 19, a. 10; q. 25, aa. 5-6.

1043. — Ex his etiam ostendi potest quod nec eius voluntas, per quam agit, ad determinatos effectus necessitatem habet.

1044. — Voluntatem enim suo obiecto proportionatam esse oportet. Obiectum autem voluntatis est bonum intellectum, ut patet ex supra (cap. 24) dictis. Voluntas igitur ad quaelibet se nata est extendere quae ei intellectus sub ratione boni proponere potest. Si igitur intellectus divinus ad certos effectus non coartatur, ut ostensum est (cap. praec.), relinquitur quod nec divina voluntas determinatos effectus ex necessitate producit.

1045. — Praeterea. Nihil agens per voluntatem producit aliquid non volendo. Ostensum est autem supra (*lib.* I, cap. 81) quod Deus circa alia a se nihil vult ex necessitate absoluta. Non igitur ex necessitate divinae voluntatis aliqui effectus procedunt, sed ex eius libera dispositione.

CAP. XXVIII ET XXIX. - QUALITER IN RERUM PRODUCTIONE DEBITUM INVENIATUR.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 43, q. 2, a. 2; dist. 44, aa. 1-2; *Nom.* VIII, lect. 4-5; IX, lect. 4 (844-846); *Verit.* q. 23, a. 6; *Pot.* q. 1, a. 5; q. 3, a. 16; I, q. 21, a. 4; q. 25, a. 5.

1046. — OSTENDERE etiam ex praedictis oportet quod Deus non ex necessitate operatus est in rerum creatione quasi ex debito iustitiae res in esse produxerit.

1047. — Iustitia enim, secundum PHILOSOPHUM, in V *Ethic.*, ad alterum est, cui debitum reddit. Universali autem rerum productioni nihil praesupponitur cui aliquid debeatur. Ipsa igitur universalis rerum productio ex debito iustitiae provenire non potuit.

1048. — Item. Cum iustitiae actus sit *reddere unicuique quod suum est*, actum iustitiae praecedit actus quo aliquid alicuius suum efficitur, sicut in rebus humanis patet: aliquis enim laborando meretur suum effici quod retributor per actum iustitiae sibi reddit. Ille igitur actus quo primo aliquid suum alicuius efficitur, non potest esse actus iustitiae. Sed per creationem res creata primo incipit aliquid suum habere. Non igitur creatio ex debito iustitiae procedit.

1049. — Praeterea. Nullus debet aliquid alteri nisi per hoc quod aliqualiter dependet ab ipso, vel aliquid accipit ab eo vel ab altero, ratione cuius alteri debet: sic enim filius est debitor patri, quia accipit esse ab eo; dominus ministro, quia ab eo accipit famulatum quo indiget; omnis homo proximo propter Deum, a quo bona cuncta suscepimus. Sed Deus a nullo dependet, nec indiget aliquo quod ab altero suscipiat, ut ex supra (cfr. *lib.* I, capp. 13, 28, 40, 102) dictis manifeste apparet. Deus igitur non produxit res in esse ex aliquo iustitiae debito.

1050. — Amplius. In quolibet genere quod est propter se est prius eo quod est propter aliud. Illud igitur quod est primum simpliciter inter omnes causas, est causa propter seipsum tantum. Quod autem agit ex debito iustitiae, non agit propter seipsum tantum: agit enim propter illud cui debet. Deus igitur, cum sit prima causa et primum agens, res in esse non produxit ex debito iustitiae.

1051. — Hinc est quod *Rom.* 11 dicitur: 35 *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* 36 *Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.* Et IOB 41, 2: *Quis ante dedit mihi, ut reddam ei? Omnia quae sub caelo sunt, mea sunt.*

1052. — Per haec autem excluditur error QUORUNDAM probare nitentium quod Deus non potest facere nisi quod facit, quia non potest facere nisi quod debet. Non enim ex debito iustitiae res operatur, ut ostensum est.

1053. — *a)* Licet autem universalem rerum productionem nihil creatum praecedat cui aliquid debitum esse possit, praecedit tamen aliquid increatum, quod est creationis principium. Quod quidem dupliciter considerari potest.

CAPÍTULOS XXVIII e XXIX
COMO SE ENCONTRA, NA PRODUÇÃO DAS COISAS, UM DÉBITO DE JUSTIÇA

1. Dado o que foi exposto, cumpre ainda demonstrar que Deus não opera por necessidade na criação das coisas, como se as criasse por um débito de justiça.

Com efeito, como disse o Filósofo (V Ética 3, 1129b; Cmt 2, 908ss), a justiça diz respeito a outrem, a quem se dá o que lhe é devido. Ora, nada se pressupõe na criação universal das coisas como devido a outrem. Logo, a produção universal das coisas não provém de um débito de justiça.

2. Além disso, como o ato da justiça consiste em *dar a cada um o que é seu*, o ato de justiça precede o ato pelo qual algo se torna próprio de alguém, como se vê nas coisas humanas, onde alguém, trabalhando, merece tornar seu o que o retribuidor lhe dá por ato de justiça. Por conseguinte, aquele ato, pelo qual alguém faz em primeiro lugar alguma coisa sua, não pode ser um ato de justiça. Ora, pela criação a coisa criada começa a ter algo em primeiro lugar. Logo, a criação não provém de um ato de justiça.

3. Além disso, ninguém deve algo a outrem senão porque dele depende de certo modo ou porque recebeu algo dele ou de um terceiro, em razão do qual se torna devedor do outro. Assim, por exemplo, o filho é devedor do pai, porque dele recebe o ser; o patrão, do empregado, porque dele recebe o serviço de que precisa; e qualquer homem, do próximo, por causa de Deus, pois de Deus recebemos todos os bens. Ora, Deus não depende de pessoa alguma, nem precisa de coisa alguma que receba de outrem, como se depreende do que acima foi dito (l. I, cc. XIII, XXVIII, XL, CII). Logo, Deus não produziu as coisas no ser por débito algum de justiça.

4. Além disso, em todo gênero o que é por si mesmo é anterior ao que é por outro. Por conseguinte, a que é simplesmente primeira entre todas as coisas é causa devida só a si. Ora, o que opera por débito de justiça não opera só por si mesmo, pois opera por causa daquele a quem deve. Logo, Deus, por ser a primeira causa e o primeiro agente, não produziu as coisas no ser por débito de justiça.

5. Daí o que é dito na Sagrada Escritura: *Quem lhe deu alguma coisa primeiro, para que esta lhe fosse recompensada? Por que dele, por ele e nele estão todas as coisas* (Rm 11, 35-36); *Quem antes me deu algo para que o retribua? Todas as coisas que estão no céu são minhas* (Jó 41, 2).

6. E com isso fica eliminado o erro de alguns que pretenderam provar que Deus não pode fazer senão o que faz, porque não pode fazer senão o que deve, pois não faz as coisas por débito de justiça, como foi demonstrado.

7. Todavia, ainda que à produção universal das coisas não preceda nada criado a que se deva algo, precede-a, no entanto, algo incriado, isto é, o princípio da criação. Este pode ser considerado sob dois aspectos.

Com efeito, a própria bondade divina precede a criação como fim e como primeiro motivo de criar, segundo diz santo Agostinho: *Porque Deus é bom, nós somos* (I A Doutrina Cristã 32; PL 34, 32). Precedem-na, ainda, a essência e a vontade divinas como realidades pelas quais as coisas são postas no ser. Por conseguinte, se consideramos a mesma bondade divina de modo absoluto, não encontramos débito algum na criação das coisas. Diz-se, pois, de um modo, que uma coisa é devida a alguém pela referência do outro a ele, isto é, por dever referir-se a ele o que dele recebeu, como por exemplo, é devido ao benfeitor que os benefícios sejam agradecidos, enquanto a isto está obrigado aquele que recebeu o benefício. Mas este modo de débito não tem lugar na criação das coisas, porque nenhuma coisa preexiste à qual seja próprio dever algo a Deus, nem preexiste benefício algum de Deus. Diz-se, de outro modo, que uma coisa é devida a alguém quanto a si mesma, pois lhe é necessariamente devido o que a sua perfeição requer, como é devido ao homem ter mãos ou força, porque não pode ser perfeito sem essas coisas. Ora, a bondade divina não necessita de coisa alguma a ela exterior para a sua perfeição. Logo, a produção das criaturas não lhe é necessariamente devida.

8. Além disso, Deus produz as coisas no ser pela sua vontade, conforme acima foi demonstrado (c. XXIII). Ora, não é necessário, se Deus quer que a sua vontade se faça, que também queira produzir coisas distintas de si, pois a antecedente desta condicional é necessária, não, porém, a conseqüente, porque foi demonstrado (l. I, cc. LXXX ss) que Deus quer necessariamente que a sua vontade se faça, mas não quer necessariamente as outras coisas. Logo, a produção das criaturas não é necessariamente devido à bondade divina.

9. Além disso, foi demonstrado (neste e nos cc. XXIII, XXVI e XXVII) que Deus produz as coisas no ser não por necessidade de natureza, nem por necessidade de ciência, nem de vontade, nem de justiça. Logo, não é de modo algum de necessidade devido à vontade divina que as coisas sejam produzidas no ser.

Não obstante, pode-se dizer que lhe é devido por modo de uma certa conveniência. Mas a justiça propriamente dita exige débito por necessidade, pois o que é devido a algum por justiça lhe é necessariamente devido. Por conseguinte, como a produção das criaturas não pode ser dita como débito de justiça pelo qual Deus é devedor da criatura, nem também se pode dizer que por este débito de justiça tenha sido devedor da sua bondade, se justiça for considerada propriamente.

No entanto, tomando-se a justiça em sentido amplo, pode-se falar de justiça na criação das coisas, enquanto ela é conveniente à bondade divina.

10. Porém, se considerarmos a disposição divina segundo a qual Deus dispôs pelo seu intelecto e pela sua vontade produzir as coisas no ser, então a produção das coisas procede necessariamente da disposição divina, pois não pode acontecer que Deus tendo resolvido fazer alguma coisa e após não a faça. De contrário, a sua

b) Ipsa enim divina bonitas praecedit ut finis et primum motivum ad creandum: secundum AUGUSTINUM, qui dicit: *Quia Deus bonus est, sumus.*

c) Scientia autem eius et voluntas praecedunt sicut ea quibus res in esse producuntur.

d) Si igitur ipsam divinam bonitatem absolute consideremus, nullum debitum in creatione rerum invenimus.

e) Dicitur enim uno modo aliquid alicui debitum ex ordine alterius ad ipsum, quod scilicet in ipsum debet referre quod ab ipso accepit: sicut debitum est benefactori quod ei de beneficiis gratiae agantur, inquantum ille qui accepit beneficium hoc ei debet. Hic tamen modus debiti in rerum creatione locum non habet: cum non sit aliquid praeexistens cui possit competere aliquid Deo debere, nec aliquod eius beneficium praeexistat.

f) Alio modo dicitur aliquid alicui debitum secundum se: hoc enim est ex necessitate alicui debitum quod ad eius perfectionem requiritur; sicut homini debitum est habere manus vel virtutem, quia sine his perfectus esse non potest. Divina autem bonitas nullo exteriori indiget ad sui perfectionem. Non est igitur per modum necessitatis ei debita creaturarum productio.

1054. — Adhuc. Deus sua voluntate res in esse producit, ut supra (cap. 23) ostensum est. Non est autem necessarium, si Deus suam bonitatem vult esse, quod velit alia a se produci: huius enim conditionalis antecedens est necessarium, non autem consequens; ostensum est enim in primo libro (capp. 80 sqq.) quod Deus ex necessitate vult suam bonitatem esse, non autem ex necessitate vult alia. Igitur non ex necessitate debetur divinae bonitati creaturarum productio.

1055. — Amplius. Ostensum est (hic et capp. 23, 26, 27) quod Deus producit res in esse non ex necessitate naturae, neque ex necessitate scientiae, neque voluntatis, neque iustitiae. Nullo igitur modo necessitatis divinae bonitati est debitum quod res in esse producantur.

1056. — *a*) Potest tamen dici esse sibi debitum per modum cuiusdam condecentiae. Iustitia autem proprie dicta debitum necessitatis requirit: quod enim ex iustitia alicui redditur, ex necessitate iuris ei debetur.

b) Sicut igitur creaturarum productio non potest dici fuisse ex debito iustitiae quo Deus creaturae sit debitor, ita nec ex tali iustitiae debito quo suae bonitati sit debitor, si iustitia proprie accipiatur. Large tamen iustitia accepta, potest dici in creatione rerum iustitia, inquantum divinam condecet bonitatem.

1057. — *a*) Si vero divinam dispositionem consideremus qua Deus disposuit suo intellectu et voluntate res in esse producere, sic rerum productio ex necessitate divinae dispositionis procedit: non enim potest esse quod Deus aliquid se facturum disposuerit quod postmodum ipse non faciat; alias eius

dispositio vel esset mutabilis vel infirma. Eius igitur dispositioni ex necessitate debetur quod impleatur.

b) Sed tamen hoc debitum non sufficit ad rationem iustitiae proprie dictae in rerum creatione, in qua considerari non potest nisi actio Dei creantis: eiusdem autem ad seipsum non est iustitia proprie dicta, ut patet per PHILOSOPHUM, in V *Ethicorum*. Non igitur proprie dici potest quod Deus ex debito iustitiae res in esse produxerit, ea ratione quia per scientiam et voluntatem se disposuit producturum.

1058. — (*Capitulum XXIX*). — Si autem alicuius creaturae productio consideretur, poterit ibi debitum iustitiae inveniri ex comparatione posterioriş creaturae ad priorem. Dico autem priorem non solum *tempore*, sed *natura*.

1059. — *a*) Sic igitur in primis divinis effectibus producendis debitum non invenitur. In posteriorum vero productione invenitur debitum, ordine tamen diverso.

b) Nam si illa quae sunt priora naturaliter, sint etiam priora in esse, posteriora ex prioribus debitum trahunt: debitum enim est ut, positis causis, habeant actiones per quas producunt effectus.

c) Si vero quae sunt priora naturaliter, sint posteriora in esse, tunc e converso priora debitum trahunt a posterioribus: sicut medicinam debitum est praecedere ad hoc quod sanitas consequatur.

d) Utrobique autem hoc commune existit, quod debitum sive necessitas sumitur ab eo quod est prius natura, circa id quod est natura posterius.

1060. — *a*) Necessitas autem quae est a posteriori in esse licet sit prius natura, non est absoluta necessitas, sed *conditionalis:* ut, si hoc debeat fieri, necesse est hoc prius esse. Secundum igitur hanc necessitatem in creaturarum productione debitum invenitur tripliciter.

b) Primo, ut sumatur conditionatum debitum a tota rerum universitate ad quamlibet eius partem quae ad perfectionem requiritur universi. Si enim tale universum fieri Deus voluit, debitum fuit ut solem et lunam faceret, et huiusmodi sine quibus universum esse non potest.

c) Secundo, ut sumatur conditionis debitum ex una creatura ad aliam: ut, si animalia et plantas Deus esse voluit, debitum fuit ut caelestia corpora faceret, ex quibus conservantur; et si hominem esse voluit, oportuit facere plantas et animalia, et alia huiusmodi quibus homo indiget ad esse perfectum; quamvis et haec et illa ex mera Deus fecerit voluntate.

d) Tertio, ut in unaquaque creatura sumatur conditionale debitum ex suis partibus et proprietatibus et accidentibus, ex quibus dependet creatura quantum ad esse vel quantum ad aliquam sui perfectionem: sicut, supposito quod Deus hominem facere vellet, debitum ex hac suppositione fuit ut animam et corpus in eo coniungeret, et sensus, et alia huiusmodi adiumenta, tam intrinseca quam extrinseca, ei praeberet.

resolução, da qual tudo recebemos ou seria mutável ou fraca. Logo, a disposição divina precisa ser necessariamente realizada. Mas este débito não é suficiente para significar a justiça propriamente dita na criação das coisas, na qual não se pode considerar senão a ação de Deus criador, porque a justiça propriamente dita é para consigo mesmo, como se depreende do que disse o Filósofo (V Ética 15, 1138a; Cmt 17, 1091, 1106s). Logo, não se pode dizer propriamente que Deus produziu as coisas no ser por débito de justiça, porque determinou produzi-las pela sua ciência e vontade.

11. (**Capítulo XXIX**). Porém, se se considera a produção de alguma criatura, poderá nela haver um débito de justiça por comparação da criatura posterior com a anterior. E digo anterior não só no tempo, mas também pela natureza.

Assim, se não há débito na produção dos primeiros efeitos divinos, há, no entanto, na produção dos efeitos posteriores, mas em ordem diversa. Com efeito, se as coisas que são naturalmente anteriores são também anteriores quanto ao ser, as posteriores são devedoras delas, pois é devido que, postas as causas, venham as ações pelas quais produzem-se os efeitos. Se, porém, as coisas que são naturalmente anteriores são posteriores quanto ao ser, então, em contrário, as anteriores são devedoras das posteriores, como por exemplo, é preciso que o remédio seja dado para que venha a cura. Mas há de comum em ambos os casos que o débito, ou seja, a necessidade, se toma do que é anterior pela natureza, acerca daquilo que é posterior por natureza.

12. Todavia, a necessidade da que é posterior no ser, embora seja anterior pela natureza, não é necessidade absoluta, mas condicional, porque, se algo deve ser feito, é necessário que antes tenha o ser. Assim, segundo esta necessidade, há, na produção das criaturas, três modos de débito.

Primeiro, quando se toma o débito condicional de toda a universalidade das coisas para com qualquer parte que se requer para a perfeição do universo. Por exemplo: se Deus quis que determinado universo fosse feito, devia fazer o sol e a lua e coisas semelhantes, sem os quais não poderia haver o universo.

Segundo, quando se toma o débito condicional de uma criatura por outra. Por exemplo: se Deus quis que houvesse animais e plantas, devia fazer os corpos celestes, pelos quais seriam aqueles conservados; e se quis que houvesse homem, devia fazer os animais e plantas e coisas semelhantes, dos quais o homem precisa para ser perfeito, embora Deus tenha feito estas e aquelas coisas por mera vontade.

Terceiro, quando se toma em cada criatura o débito condicional das suas partes, propriedades e acidentes, dos quais ela depende quanto ao ser e quanto a alguma perfeição sua. Por exemplo: suposto que Deus quisesse fazer o homem, devia, por causa desta suposição, unir a ele a alma e o corpo, os sentidos e prover-lhe de auxílios semelhantes, intrínsecos e extrínsecos.

Em tudo isso, se houver exata compreensão, Deus não se diz devedor da criatura, mas devedor da realização do que Deus mesmo dispôs.

13. No entanto, há um outro modo de necessidade natural das coisas, segundo a qual algo se diz absolutamente necessário, necessidade esta que depende das causas anteriores ao ser, como de princípios essenciais, de causas eficientes ou motoras.

Mas tal modo de necessidade não pode haver na primeira criação das coisas em relação às causas eficientes. Nela a causa eficiente foi somente Deus, pois, só a ele compete criar, como acima foi demonstrado (c. XXI). Com efeito, Deus não por necessidade natural, mas pela vontade, opera ao criar, conforme acima foi demonstrado (c. XXIII). Ora, as coisas feitas pela vontade não podem ser necessárias a não ser unicamente pela suposição do fim, segundo a qual é devido ao fim que existam os meios pelos quais chega-se ao fim.

Porém, quanto às causas formais ou materiais, nada impede que também na primeira criação das coisas haja necessidade absoluta. Com efeito, porque alguns corpos foram feitos compostos de elementos, foi necessário serem quentes ou frios; porque se fez uma figura triangular, foi necessário que tivesse os três ângulos iguais a dois ângulos retos. Mas esta necessidade é segundo a ordem do efeito em relação à causa criada, formal ou natural. Por isso, quanto a esta causa, Deus não pode ser dito devedor, mas o débito da necessidade cai mais na criatura. Mas na propagação das coisas, nas quais já se encontra criatura como causa eficiente, pode haver necessidade absoluta na causa eficiente criada, como por exemplo, nos corpos inferiores que são necessariamente mudados devido ao movimento do sol.

Por conseguinte, pelas sobreditas razões do débito, há nas coisas a justiça natural, quer quanto à criação, quer quanto à propagação. E por isso se diz que Deus criou e governa, justa e inteligentemente, todas as coisas.

14. Por isso, devido a exposição acima, dois erros são afastados: o dos que, restringindo o poder divino, diziam que Deus não pode fazer senão o que faz, porque assim necessita fazer; e o dos que disseram que tudo obedece à simples vontade sem que deva ser procurada ou indicada outra razão qualquer das coisas.

CAPÍTULO XXX
COMO SE DÁ NECESSIDADE ABSOLUTA NAS COISAS

1. Embora tudo dependa da vontade divina como de sua primeira causa, a qual não opera necessariamente senão pela suposição do seu propósito, todavia com isso não fica excluída das coisas a necessidade absoluta a ponto de ser necessário afirmar que tudo é contingente. Isto poderia parecer a alguém, porque as coisas não proce-

e) In quibus omnibus, si recte attenditur, Deus creaturae debitor non dicitur , sed suae dispositioni implendae .

1061. — *a*) Invenitur autem et alius necessitatis modus in rerum natura secundum quod aliquid dicitur necessarium *absolute*. Quae quidem necessitas dependet ex causis prioribus in esse: sicut ex principiis essentialibus, et ex causis efficientibus sive moventibus .

b) Sed iste modus necessitatis in prima rerum creatione locum habere non potest quantum ad causas efficientes. Ibi enim solus Deus causa efficiens fuit, cuius est solius creare, ut supra (cap. 21) ostensum est; ipse autem non necessitate naturae, sed voluntate operatur creando, ut supra (cap. 23) ostensum est; ea vero quae voluntate fiunt, necessitatem habere non possunt nisi ex sola finis suppositione, secundum quam debitum est fini ut ea sint per quae pervenitur ad finem.

c) Sed quantum ad causas formales vel materiales, nihil prohibet etiam in prima rerum creatione necessitatem absolutam inveniri. Ex hoc enim quod aliqua corpora ex elementis fuerunt composita, necessarium fuit ea calida aut frigida esse. Et ex hoc quod aliqua superficies producta est triangularis figurae, necessarium fuit quod tres angulos aequales duobus rectis haberet. Haec autem necessitas est secundum ordinem effectus ad causam creatam materialem vel formalem. Unde secundum hanc Deus debitor dici non potest, sed magis in creaturam necessitatis debitum cadit.

d) In rerum autem propagatione, ubi iam creatura efficiens invenitur, potest esse necessitas absoluta a causa efficiente creata: sicut ex motu solis inferiora corpora necessario immutantur.

e) Sic igitur ex praedictis debiti rationibus iustitia naturalis in rebus invenitur et quantum ad rerum creationem, et quantum ad earum propagationem. Et ideo Deus dicitur iuste et rationabiliter omnia condidisse et gubernare.

1062. — Sic igitur per praedicta excluditur duplex error .

a) Eorum scilicet qui, divinam potentiam limitantes, dicebant Deum non posse facere nisi quae facit, quia sic facere debet

b) et eorum qui dicunt quod omnia sequuntur simplicem voluntatem, absque aliqua alia ratione vel quaerenda in rebus vel assignanda .

CAP. XXX. - Qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta

Loci congr. - I *Periherm.* lect. 14 (192-197); *Quodlib.* XI, q. 3 (214); XII, q. 3 (228) ad 1; *Verit.* q. 23, a. 5; *Malo* q. 16, a. 7 ad 14 - ad 16, ad 18; I, q. 19, a. 8.

1063. — *a*) Licet autem omnia ex Dei voluntate dependeant sicut ex prima causa, quae in operando necessitatem non habet nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur, ut sit necessarium nos fateri omnia contingentia esse: — quod posset alicui vi-

deri, ex hoc quod a causa sua non de necessitate absoluta fluxerunt: cum soleat in rebus esse contingens effectus qui ex causa sua non de necessitate procedit.

b) Sunt enim quaedam in rebus creatis quae simpliciter et absolute necesse est esse.

1064. — Illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse in quibus non est possibilitas ad non esse. Quaedam autem res sic sunt a Deo in esse productae ut in earum natura sit potentia ad non esse. Quod quidem contingit ex hoc quod materia in eis est in potentia ad aliam formam. Illae igitur res in quibus vel non est materia, vel, si est, non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse. Eas igitur absolute et simpliciter necesse est esse.

1065. — *a*) Si autem dicatur quod ea quae sunt ex nihilo, quantum est de se in nihilum tendunt; et sic omnibus creaturis inest potentia ad non esse: — manifestum est hoc non sequi.

b) Dicuntur enim res creatae eo modo in nihilum tendere quo sunt ex nihilo. Quod quidem non est nisi secundum potentiam agentis. Sic igitur et rebus creatis non inest potentia ad non esse: sed Creatori inest potentia ut eis det esse vel eis desinat esse influere; cum non ex necessitate naturae agat ad rerum productionem, sed ex voluntate, ut ostensum est (cap. 23).

1066. — Item. Ex quo res creatae ex divina voluntate in esse procedunt, oportet eas tales esse quales Deus eas esse voluit. Per hoc autem quod dicitur Deum produxisse res in esse per voluntatem, non per necessitatem, non tollitur quin voluerit aliquas res esse quae de necessitate sint et aliquas quae sint contingenter, ad hoc quod sit in rebus diversitas ordinata. Nihil igitur prohibet res quasdam divina voluntate productas necessarias esse.

1067. — Adhuc. Ad divinam perfectionem pertinet quod rebus creatis suam similitudinem indiderit, nisi quantum ad illa quae repugnant ei quod est esse creatum: *agentis enim perfecti est producere sibi simile quantum possibile est*. Esse autem necesse simpliciter non repugnat ad rationem esse creati: nihil enim prohibet aliquid esse necesse quod tamen suae necessitatis causam habet, sicut conclusiones demonstrationum. Nihil igitur prohibet quasdam res sic esse productas a Deo ut tamen eas esse sit necesse simpliciter. Immo hoc divinae perfectioni attestatur.

1068. — Amplius. Quanto aliquid magis distat ab eo quod per seipsum est ens, scilicet Deo, tanto magis propinquum est ad non esse. Quanto igitur aliquid est propinquius Deo, tanto magis recedit a non esse. Quae autem ima sunt, propinqua sunt ad non esse per hoc quod habent potentiam ad non esse. Illa igitur quae sunt Deo propinquissima, et per hoc a non esse remotissima, talia esse oportet, ad hoc quod sit rerum ordo completus, ut in eis non sit potentia ad non esse. Talia autem sunt necessaria absolute. — Sic igitur aliqua creata de necessitate habent esse.

deram por necessidade absoluta da sua causa, pois sói acontecer que é contingente nas coisas o efeito que não procede necessariamente da sua causa.

No entanto, há algumas, entre as coisas criadas, que simples e absolutamente são necessárias. Com efeito, simples e absolutamente necessárias são as coisas em que não há possibilidade para o não-ser. Ora, algumas coisas são de tal modo produzidas por Deus no ser, que na natureza delas há potência para o não-ser. Isso acontece porque nelas a matéria está em potência para outra forma. Por isso, aquelas coisas nas quais ou não há matéria, ou, se há, não é possível receber outra forma, não têm potência para o não-ser. Logo, absoluta e simplesmente são necessárias.

2. Se, porém, for dito que as coisas que procedem do nada tendem naturalmente para o nada e, por isso, haverá em todas as criaturas potência para o não-ser, é evidente a inconseqüência. Com efeito, diz-se que as coisas criadas por Deus tendem para o nada conforme o modo que procederam do nada. Mas isso não acontece senão segundo o poder do agente. Por conseguinte, também não há potência para o não ser nas coisas criadas, mas é no criador que está o poder de lhes dar o ser, ou de deixar de lho comunicar, porque não opera por necessidade natural na produção das coisas, como acima foi demonstrado (c. XXIII).

3. Além disso, é necessário que as coisas criadas sejam tais como Deus as quis, conforme o modo de procederem de Deus no ser. Por se dizer, porém, que Deus produziu as coisas no ser pela vontade, não por necessidade, não se exclui que tenha querido que algumas sejam necessariamente e outras contingentemente, para que houvesse nelas uma diversidade ordenada. Logo, nada impede que certas coisas produzidas pela vontade divina sejam necessárias.

4. Além disso, pertence à perfeição divina conceder às coisas criadas a sua semelhança, a não ser quanto àquilo que repugna à natureza do ser criado, pois *pertence ao agente produzir o que é semelhante a si, na medida do possível*. Ora, ser simplesmente necessário não repugna à natureza do ser criado, porque nada impede que uma coisa seja necessária tendo uma causa da sua necessidade, como as conclusões das demonstrações. Logo, nada impede que algumas coisas tenham sido produzidas por Deus e, no entanto, sejam simplesmente necessárias, até porque isto dá testemunho da perfeição divina.

5. Além disso, quanto mais uma coisa dista do que é ente por si mesmo, isto é, de Deus, tanto mais se aproxima do não-ser. Por isso, quanto mais uma coisa está próxima de Deus, tanto mais se afasta do não-ser. Ora, as coisas ínfimas estão próximas do não-ser, porque têm potência para o não-ser. Por conseguinte, as coisas que estão ao máximo próximas de Deus, estando, por isso, ao máximo distantes do não-ser, são assim necessariamente, não havendo nelas potência para o não-ser, a fim de que a ordem das coisas seja completa. Ora, tais coisas são necessárias de modo absoluto. Logo, desse modo algumas criaturas têm o ser necessariamente.

6. Por isso, deve-se saber que se se considera a universalidade das coisas criadas quanto à proveniência do primeiro princípio, então elas dependem da vontade, não da necessidade do princípio, a menos que seja por necessidade de suposição, conforme foi dito (c. XXIII; l. I. c. LXXXIII). Porém, se forem comparadas com os princípios próximos, têm necessidade absoluta. Com efeito, nada proíbe que certos princípios não sejam produzidos por necessidade, mas que, uma vez postos, necessariamente se siga tal efeito, como, por exemplo, a morte de um animal que implica necessidade absoluta, porque já é composto de elementos contrários, ainda que não fosse absolutamente necessário ter sido composto desses elementos. Ora, semelhantemente, se por um lado, foi voluntário que Deus produzisse tais coisas na natureza, por outro, uma vez constituídas, é de necessidade absoluta que resulte ou exista algo.

7. Contudo, nas coisas criadas a necessidade provém de modos diversos, conforme as diversas causas. Com efeito, porque a coisa não pode ser sem os seus princípios essenciais, que são a matéria e a forma, e que dela são próprias devido a esses princípios, é necessário que em todas as coisas haja necessidade absoluta. Ora, desses princípios, enquanto são princípios do ser, provém uma tríplice modalidade de necessidade absoluta nas coisas.

O *primeiro modo* é referente ao ser da coisa a que pertencem, porque a matéria, conforme a sua essência, é ente em potência, que também pode ser ou não ser, e em razão da matéria existem coisas corruptíveis, como, por exemplo, o animal, porque é composto de elementos contrários, e o fogo, porque a sua matéria é sujeito de contrários. A forma, porém, quanto à sua essência, é ato e é por meio dela que as coisas existem em ato. Por isso, dela provém a necessidade de ser em algumas coisas. Isto acontece, ou porque essas coisas são formas não recebidas na matéria e, assim, não há nelas potência para o não-ser, mas pela forma própria estão sempre em potência para o ser, como se verifica nas substâncias separadas; ou porque as suas formas, pela própria perfeição, preenchem toda a potência da matéria, de modo a não restar potência para outra forma nem, conseqüentemente, para o não-ser, como se verifica nos corpos celestes. Porém, nas coisas em que não preenchem toda a potência da matéria, permanece ainda na matéria a potência para outra forma. Por conseguinte, nelas não há necessidade para o ser, mas a potência para o ser atinge então a vitória da forma sobre a matéria, como se verifica nos elementos e nos corpos compostos de elementos. Com efeito, a forma do elemento não preenche toda a potencialidade da matéria, pois não é susceptiva de ser forma de um elemento senão porque se submete à outra parte contrária. Mas a forma do corpo misto alcança a matéria conforme a disposição de determinada maneira de mistura. Mas é necessário que haja um mesmo sujeito dos contrários e de todos os intermediários que resultam da mistura dos extremos. Logo, é evidente que todas as coisas que têm elementos contrários, ou que por eles são compostas, são corruptíveis. Porém, as coisas que assim

1069. — Sciendum est itaque quod, si rerum creatarum universitas consideretur prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principii, nisi necessitate suppositionis, sicut dictum est (cap. 23; *lib.* I, cap. 83). Si vero comparentur ad principia proxima, inveniuntur necessitatem habere absolutam. Nihil enim prohibet aliqua principia non ex necessitate produci, quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus: sicut mors animalis huius absolutam necessitatem habet propter hoc quod iam ex contrariis est compositum, quamvis ipsum ex contrariis componi non fuisset necessarium absolute. Similiter autem quod tales rerum naturae a Deo producerentur, voluntarium fuit: quod autem, eis sic statutis, aliquid proveniat vel existat, absolutam necessitatem habet.

1070. — Diversimode autem ex diversis causis necessitas sumitur in rebus creatis. Nam quia sine suis essentialibus principiis, quae sunt materia et forma, res esse non potest, quod ex ratione principiorum essentialium rei competit, absolutam necessitatem in omnibus habere necesse est:

1071. — *a*) Ex his autem principiis, secundum quod sunt essendi principia, tripliciter sumitur necessitas absoluta in rebus.

b) U n o quidem m o d o , per ordinem ad esse eius cuius sunt.

1072. — Et quia materia, secundum id quod est, ens in potentia est; quod autem potest esse, potest etiam et non esse: ex ordine materiae necessario res aliquae corruptibiles existunt; sicut animal quia ex contrariis compositum est, et ignis quia eius materia est contrariorum susceptiva.

1073. — *a*) Forma autem, secundum id quod est, actus est: et per eam res actu existunt. Unde ex ipsa provenit necessitas ad esse in quibusdam. Quod contingit vel quia res illae sunt formae non in materia: et sic non inest ei potentia ad non esse, sed per suam formam semper sunt in virtute essendi; sicut est in substantiis separatis. Vel quia formae earum sua perfectione adaequant totam potentiam materiae, ut sic non remaneat potentia ad aliam formam, nec per consequens ad non esse: sicut est in corporibus caelestibus.

b) In quibus vero forma non complet totam potentiam materiae, remanet adhuc in materia potentia ad aliam formam. Et ideo non est in eis necessitas essendi, sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formae super materia: ut patet in elementis et elementatis. Forma enim elementi non attingit materiam secundum totum eius posse: non enim fit susceptiva formae elementi unius nisi per hoc quod subiicitur alteri parti contrarietatis. Forma vero mixti attingit materiam secundum quod disponitur per determinatum modum mixtionis. Idem autem subiectum oportet esse contrariorum et mediorum omnium, quae sunt ex commixtione extremorum. Unde manifestum est quod omnia quae vel contrarium habent vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt.

c) Quae autem huiusmodi non sunt, sempiterna sunt: nisi per accidens corrumpantur, sicut formae quae non subsistunt sed esse earum est per hoc quod insunt materiae.

1074. — Alio vero modo ex principiis essentialibus est in rebus absoluta necessitas per ordinem ad partes materiae vel formae, si contingat huiusmodi principia in aliquibus non simplicia esse. Quia enim materia propria hominis est corpus commixtum et complexionatum et organizatum, necessarium est absolute hominem quodlibet elementorum et humorum et organorum principalium in se habere. Similiter, si homo est animal rationale mortale, et haec est natura vel forma hominis, necessarium est ipsum et animal et rationale esse.

1075. — Tertio modo est in rebus necessitas absoluta per ordinem principiorum essentialium ad proprietates consequentes materiam vel formam: sicut necesse est serram, quia ex ferro est, duram esse; et hominem disciplinae perceptibilem esse.

1076. — a) Necessitas vero agentis consideratur et quantum ad ipsum agere; et quantum ad effectum consequentem.

b) Prima autem necessitatis consideratio similis est necessitati accidentis quam habet ex principiis essentialibus. Sicut enim alia accidentia ex necessitate principiorum essentialium procedunt, ita et actio ex necessitate formae per quam agens est actu: sic enim agit ut actu est.

c) Differenter tamen hoc accidit in actione quae in ipso agente manet, sicut intelligere et velle; et in actione quae in alterum transit, sicut calefacere.

d) Nam in primo genere actionis, sequitur ex forma per quam agens fit actu, necessitas actionis ipsius: quia ad eius esse nihil extrinsecum requiritur in quod actio terminetur. Cum enim sensus fuerit factus in actu per speciem sensibilem, necesse est ipsum sentire; et similiter cum intellectus est in actu per speciem intelligibilem.

e) In secundo autem genere actionis, sequitur ex forma necessitas actionis quantum ad virtutem agendi: si enim ignis sit calidus, necessarium est ipsum habere virtutem calefaciendi, tamen non necesse est ipsum calefacere; eo quod ab extrinseco impediri potest.

f) Nec ad propositum differt utrum agens sit unus tantum ad actionem sufficiens per suam formam vel oporteat multos agentes ad unam actionem agendam congregari, sicut multi homines ad trahendam navim: nam omnes sunt ut unus agens, qui fit actu per adunationem eorum ad actionem unam.

1077. — a) Necessitas autem quae est a causa agente vel movente in effectu vel moto, non tantum dependet a causa agente, sed etiam a conditione ipsius moti et recipientis actionem agentis, cui vel nullo modo inest potentia ad recipiendum talis actionis effectum, sicut lanae ut ex ea fiat serra; vel est potentia impedita per contraria agentia,

não são, são eternas, a não ser que acidentalmente se corrompam, como as formas não subsistentes que têm ser porque estão na matéria.

8. O segundo modo de haver necessidade absoluta nas coisas quanto aos princípios essenciais depende da ordem das partes da matéria ou da forma, se acontece que em certas coisas esses princípios não são simples. Assim, porque a matéria própria do homem é o corpo feito com mistos, complexo e com órgãos, é absolutamente necessário que o homem tenha em si algo dos elementos, humores e órgãos principais. Igualmente, se o homem é animal racional mortal, e assim é a sua natureza ou forma, é necessário que ele seja animal racional.

9. *O terceiro modo* de haver nas coisas necessidade absoluta em relação aos princípios essenciais, é quanto às propriedades que seguem a matéria, como, por exemplo, é necessário que a serra, porque é ferro, seja dura, e que o homem seja capaz de aprender, porque é inteligente.

Quanto à necessidade no agente, ela pode ser considerada segundo o operar e segundo o efeito que dele resulta.

A primeira consideração da necessidade é semelhante à necessidade do acidente, em razão dos princípios essenciais. Pois assim como outros acidentes procedem da necessidade dos princípios essenciais, também a ação resulta da necessidade da forma, pela qual o agente é ato, porque opera segundo a maneira pela qual é ato.

Mas isso acontece de modo diferente na ação que permanece no próprio agente, como a intelecção e o querer, e na operação que passa a outra coisa, como o aquecer.

Com efeito, no primeiro gênero de ação, porque a necessidade desta resulta da forma pela qual o agente põe-se em ato, porque para o ser dela não se requer coisa alguma extrínseca em que termine a ação. Assim, quando os sentidos foram atraídos pela espécie sensível, é necessário que sintam; e semelhantemente, quando o intelecto é atraído pela espécie inteligível.

Porém, no segundo gênero de ação, a necessidade da ação resulta da forma quanto à virtude de operar, pois, por exemplo, se o fogo é quente, é necessário que tenha a virtude de aquecer, mas não é necessário que aqueça, porque pode ser impedido por algo exterior. Quanto a isso, não faz diferença se um só agente é suficiente para a ação por meio da sua forma ou se é necessária a união de muitos agentes para operar uma só ação, como por exemplo, a de muitos homens para puxar o barco, pois todos estão como agente que atua em união com os outros para uma só operação.

10. No entanto, a segunda consideração da necessidade, a que é da parte da causa agente ou movente no efeito ou no movido, ela não só depende da causa agente, como também da condição do próprio movido e receptor da ação do agente. Pois, no movido, ou não há de modo algum potência para receber tal efeito da ação, como, por exemplo, na lã, com a qual não se faz uma serra; ou a potência fica impedida seja por agentes

contrários, seja por formas que oferecem um impedimento maior do que a virtude do agente no operar, como, por exemplo, o ferro que não se derrete em baixa temperatura.

Convém, pois, para que se dê o efeito, que haja no paciente potência receptiva e, no agente, domínio sobre o paciente, para ser possível mudá-lo para a disposição contrária.

No entanto, se o efeito proveniente do domínio do agente sobre o paciente for contrário à disposição natural deste, há necessidade de violência, como, por exemplo, quando se lança uma pedra para cima.

Mas, se não for contrário à disposição natural do mesmo sujeito, não haverá necessidade de violência, mas de ordem natural, como acontece no movimento do céu, que procede de um princípio motor extrínseco, mas que não é contrário à disposição natural do móvel, não sendo, portanto, movimento violento, mas natural.

Coisa semelhante se passa na alteração dos corpos inferiores provocada pelos corpos celestes, pois a inclinação natural está nos corpos inferiores apta para receber a influência dos corpos superiores.

Assim acontece também na geração dos elementos, pois a forma que se introduz pela geração não é contrária à matéria-prima, que é sujeito de geração, embora seja contrária à forma que se vai perder, porque a matéria existente sob a forma contrária não é sujeito de geração.

11. Depreende-se do exposto que a necessidade que provém da causa agente em algumas coisas depende só da disposição do agente; em outras, porém, da disposição do agente e do paciente.

Se, portanto, a disposição, pela qual o efeito segue necessariamente, for absolutamente necessária no agente e no paciente, haverá necessidade absoluta na causa agente, como acontece nas coisas que agem sempre e necessariamente.

Mas se a disposição não for absolutamente necessária, tendo a possibilidade de ser removida, não haverá necessidade proveniente da causa agente, a não ser supondo-se a disposição exigida por ambas para a ação, como, por exemplo, acontece nas coisas que às vezes são impedidas na sua operação, ou por defeito de virtude, ou pela violência de algum contrário. Por conseguinte, não agem sempre por necessidade, mas na maioria das vezes.

12. A necessidade provém da causa final de dois modos.

De um modo, enquanto é primeiro na intenção do agente. E quanto a isso, o mesmo modo é o da necessidade proveniente do fim e o da proveniente do agente, pois o agente opera na medida em que tende para o fim, quer nas coisas naturais, quer nas voluntárias. Nas coisas naturais, a intenção do fim compete ao agente, segundo a sua forma, pela qual o fim lhe é conveniente. Assim é necessário que, segundo a virtude da forma, a coisa material tenda para o fim como, por exemplo, o corpo pesado que tende para o meio segundo a proporção do seu peso. Mas, nas coisas voluntárias, a vontade tanto se inclina para agir segundo o fim quanto tende

vel per contrarias dispositiones inhaerentes mobili aut formas, maiori impedimento quam sit virtus agentis in agendo, sicut ferrum non liquefit a debili calido.

b) Oportet igitur, ad hoc quod sequatur effectus, quod in passo sit potentia ad recipiendum, et in agente sit victoria supra passum, ut possit ipsum transmutare ad contrariam dispositionem.

c) Et si quidem effectus consequens in passum ex victoria agentis supra ipsum fuerit contrarius naturali dispositioni patientis, erit necessitas violentiae: sicut cum lapis proiicitur sursum.

d) Si vero non fuerit contraria naturali dispositioni ipsius subiecti, non erit necessitas violentiae, sed ordinis naturalis: sicut est in motu caeli, qui est a principio agente extrinseco, non tamen est contra naturalem dispositionem mobilis, et ideo non est motus violentus, sed naturalis.

e) Similiter est in alteratione corporum inferiorum a corporibus caelestibus: nam naturalis inclinatio est in corporibus inferioribus ad recipiendam impressionem corporum superiorum.

f) Sic etiam est in generatione elementorum: nam forma inducenda per generationem non est contraria primae materiae, quae est generationis subiectum, licet sit contraria formae abiiciendae; non enim materia sub forma contraria existens est generationis subiectum.

1078. — *a*) Ex praedictis igitur patet quod necessitas quae est ex causa agente, in quibusdam dependet ex dispositione agentis tantum; in quibusdam vero ex dispositione agentis et patientis.

b) Si igitur talis dispositio secundum quam de necessitate sequitur effectus, fuerit necessaria absolute et in agente et in patiente, erit necessitas absoluta in causa agente: sicut in his quae agunt ex necessitate et semper.

c) Si autem non fuerit absolute necessaria sed possibilis removeri, non erit necessitas ex causa agente nisi ex suppositione dispositionis utriusque debitae ad agendum: sicut in his quae impediuntur interdum in sua operatione vel propter defectum virtutis, vel propter violentiam alicuius contrarii; unde non agunt semper et ex necessitate, sed ut in pluribus.

1079. — *a*) Ex causa autem finali consequitur in rebus necessitas dupliciter.

b) Uno quidem modo, prout est primum in intentione agentis. Et quantum ad hoc, eodem modo est necessitas ex fine et ab agente: agens enim in tantum agit in quantum finem intendit, tam in naturalibus quam in voluntariis. In rebus enim naturalibus, intentio finis competit agenti secundum suam formam, per quam finis est sibi conveniens: unde oportet quod secundum virtutem formae tendat res naturalis in finem; sicut grave secundum mensuram gravitatis tendit ad medium. In rebus autem voluntariis, tantum voluntas inclinat ad agendum propter finem

quantum intendit finem: licet non semper tantum inclinetur ad agendum haec vel illa quae sunt propter finem quantum appetit finem, quando finis non solum per haec vel illa haberi potest, sed pluribus modis.

c) Alio vero modo est ex fine necessitas secundum quod est posterius in esse. Et haec est necessitas non absoluta, sed conditionata: sicut dicimus necesse fore ut serra sit ferrea si debet habere serrae opus.

para o fim, embora não se incline tanto para operar isto ou aquilo que são para o fim, quanto apetece o fim, quando o fim pode ser alcançado não só por um ou outro meio, mas de várias maneiras.

De outro modo, há necessidade proveniente do fim enquanto o fim é posterior no ser. Esta necessidade não é absoluta, mas condicionada, como, por exemplo, quando dizemos que a serra deve ser de ferro, se deve fazer o trabalho de serra.

CAP. XXXI. - QUOD NON EST NECESSARIUM CREATURAS SEMPER FUISSE.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 5 c; *Decret.* (1163); *Art.* (601); *Quodlib.* III, q. 14, a. 2; XII, q. 6, a. 1; *Pot.* q. 3, aa. 14, 17; I, q. 46, a. 1-2; *Aeternit.* (295); *Symb.* art. 1 (880); *Subst.* cap. 9 (100).

1080. — Ex praemissis autem restat ostendere quod non est necessarium res creatas ab aeterno fuisse.

1081. — *a*) Si enim creaturarum universitatem, vel quamcumque unam creaturam, necesse est esse, oportet quod necessitatem istam habeat ex se, vel ex alio.

b) Ex se quidem eam habere non potest. Ostensum est enim supra (113-114) quod omne ens oportet esse a primo ente. Quod autem non habet esse a se, impossibile est quod necessitatem essendi a se habeat: quia quod necesse est esse, impossibile est non esse; et sic quod de se habet quod sit « necesse-esse », de se habet quod non possit esse non ens; et per consequens, quod non sit non ens; et ita quod sit ens.

c) Si autem haec necessitas creaturae est ab alio, oportet quod sit ab aliqua causa quae sit extrinseca: quia quicquid accipiatur intrinsecum creaturae, habet esse ab alio. Causa autem extrinseca est vel efficiens, vel finis.

d) Ex efficiente vero sequitur quod effectum necesse sit esse, per hoc quod agentem necesse est agere: per actionem enim agentis effectus a causa efficiente dependet. Si igitur agentem non necesse sit agere ad productionem effectus, nec effectum necesse est esse absolute. Deus autem non agit ex aliqua necessitate ad creaturarum productionem, ut supra (cap. 23) ostensum est. Non est igitur absolute necesse creaturam esse necessitate pendente a causa efficiente.

e) Similiter nec necessitate pendente a causa finali. Ea enim quae sunt ad finem, necessitatem a fine non recipiunt nisi secundum quod finis sine eis vel non potest esse, sicut conservatio vitae sine cibo; vel non ita bene esse, sicut iter sine equo. Finis autem divinae voluntatis, ex qua res in esse processerunt, non potest aliud esse quam sua bonitas, ut in Primo (capp. 75 sqq.) ostensum est. Quae quidem a creaturis non dependet: nec quantùm ad esse, cum sit per se « necesse-esse »; nec quantum ad bene esse, cum sit secundum se perfecta simpliciter; quae omnia supra (124, 260) ostensa sunt. Non est igitur creaturam esse absolute necessarium. Nec igitur necessarium est ponere creaturam semper fuisse.

1082. — Adhuc. Quod est ex voluntate, non est absolute necessarium, nisi forte

CAPÍTULO XXXI
NÃO É NECESSÁRIO QUE AS CRIATURAS TENHAM SIDO SEMPRE

1. Do exposto resulta a demonstração de que não é necessário as criaturas terem sido desde a eternidade.

Com efeito, se é necessário todas as criaturas serem, ou mesmo uma só, essa necessidade deve vir ou de si mesma ou de outrem.

Da própria criatura não pode vir. Foi acima demonstrado (l. I, c. XIII) ser necessário que todo ente provenha do primeiro ente. Ora, o que de si mesmo não teve o ser, é impossível que tenha de si mesmo a necessidade de ser, porque, aquilo que é necessariamente ser é impossível não ser. Assim, pois, o que de si mesmo tem o *necessariamente-ser*, de si mesmo tem não poder ser não-ente e, conseqüentemente, que não seja não-ente. Logo, que seja ente.

Se, porém, esta necessidade da criatura provém de outrem, é necessário que o seja de uma causa extrínseca, porque tudo o que é recebido intrinsecamente pela criatura tem o ser de outrem. Ora, a causa extrínseca ou é eficiente, ou final. Sendo a necessidade recebida da causa eficiente, resulta que o efeito necessariamente tenha ser, porque o agente deve necessariamente agir, pois é pela ação do agente que o efeito depende da causa eficiente. Se, pois, o agente não age por alguma necessidade para produzir o efeito, nem o efeito terá o ser absolutamente. Ora, Deus não age por necessidade alguma para produzir as criaturas, como acima foi demonstrado (c. XXIII). Logo, não é absolutamente necessário que seja por necessidade que a criatura depende da causa eficiente.

Semelhantemente, nem por necessidade depende da causa final. As coisas que são para o fim, do fim não recebem necessidade senão porque sem elas o fim ou não pode ser, como, por exemplo, a conservação da vida sem o alimento, ou não pode ser bem, como, por exemplo, viajar sem o cavalo. Ora, o fim da vontade divina, da qual as coisas recebem o ser, não pode ser outro que a bondade divina, como foi demonstrado (l. I, cc. LXXVss). Esta, no entanto, não depende das criaturas, nem quanto ao ser, pois é por si mesma *necessariamente-ser*, nem quanto ao ser bem, pois é simplesmente perfeita quanto a si mesma. Aliás, tudo isso já foi acima demonstrado (l.I, cc. XIII e XXVIII). Por conseguinte, não é necessário que a criatura tenha o ser absolutamente. Logo, não é necessário afirmar que a criatura sempre foi.

2. Além disso, o que provém da vontade não é absolutamente necessário, a não ser que a vontade o

queira necessariamente. Ora, Deus produz as criaturas no ser, não por necessidade natural, mas por sua vontade, como foi provado acima (c. XXIII); nem necessariamente quer que as criaturas sejam, como foi demonstrado (l. I, c. LXXXI). Logo, não é necessário que as criaturas sempre tenham sido.

3. Além disso, acima foi demonstrado (cc. IX e XXIII) que Deus não opera por uma ação que lhe seja extrínseca, como que saindo de Deus e terminando na criatura; como, por exemplo, o aquecimento que sai do fogo e termina na lenha. O querer de Deus, porém, identifica-se com o seu operar, e as coisas são tais como Deus quer que elas sejam. Mas não é necessário que Deus queira que a criatura sempre fosse, como também não é necessário que Deus queira que ela seja em absoluto, como acima foi demonstrado (l. I, c. LXXXI). Logo, não é necessário que a criatura tenha sido sempre.

4. Além disso, do agente voluntário não procede algo necessariamente, a não ser por motivo de algum débito. Ora, Deus produz a criatura não por motivo de algum débito, se a produção de todas as criaturas for considerada de modo absoluto, como acima foi demonstrado (c. XXVIII). Logo, Deus não produz a criatura por necessidade, nem é necessário, sendo Deus eterno, que tenha produzido a criatura desde a eternidade.

5. Além disso, foi acima demonstrado (c. prec.), que a necessidade absoluta nas coisas criadas não se refere ao primeiro princípio que é por si mesmo necessariamente-ser, isto é, Deus, mas se refere a outras causas, que por si mesmas não são necessariamente-ser. Ora, a necessidade quanto ao que não é por si necessário não obriga algo a sempre ter sido ser, pois, por exemplo, se uma coisa corre, conclui-se que é movida, mas não é necessário que o movimento tenha sempre sido, porque o próprio correr não é por si mesmo necessário. Logo, nada obriga a dizer que as criaturas tenham sempre sido.

CAPÍTULO XXXII
ARGUMENTOS DOS QUE PRETENDEM PROVAR A ETERNIDADE DO MUNDO, CONSIDERADOS DA PARTE DE DEUS

1. Como, porém, a tese de muitos era que o mundo necessariamente sempre foi, e esforçaram-se por demonstrá-la, resta apresentar os seus argumentos para que seja demonstrado que a conclusão sobre a eternidade do mundo não é necessária.

Em primeiro lugar, serão apresentados os argumentos provenientes da parte de Deus (c. XXXII).

Em segundo lugar, os provenientes da parte das criaturas (c. XXXIII).

Em terceiro lugar, os provenientes da maneira pela qual as coisas são feitas, segundo a qual se diz que começaram a existir de novo (c. XXXIV).

2. Assim, para se demonstrar a eternidade do mundo, com argumentos tirados da parte de Deus, tomam-se os seguintes argumentos:

Com efeito, todo agente, que nem sempre opera, é movido por si mesmo ou por acidente. Por si mesmo,

quando voluntatem hoc velle est necessarium. Deus autem non per necessitatem naturae, sed per voluntatem producit creaturas in esse, ut probatum est (cap. 23): nec ex necessitate vult creaturas esse, ut in Primo (cap. 81) ostensum est. Non igitur est absolute necessarium creaturam esse. Neque ergo necessarium est eas semper fuisse.

1083. — Amplius. Ostensum est supra (capp. 9, 23) quod Deus non agit aliqua actione quae sit extra ipsum, quasi ab ipso exiens et in creaturam terminata, sicut calefactio exit ab igne et terminatur in ligna: sed eius velle est eius agere; et hoc modo sunt res, secundum quod Deus vult eas esse. Sed non est necessarium quod Deus velit creaturam semper fuisse: cum etiam non sit necessarium Deum velle quod creatura sit omnino, ut in Primo (cap. 81) ostensum est. Non igitur est necessarium quod creatura semper fuerit.

1084. — Item. Ab agente per voluntatem non procedit aliquid ex necessitate nisi per rationem alicuius debiti. Ex nullo autem debito Deus creaturam producit, si absolute universalis creaturae productio consideretur, ut supra (cap. 28) ostensum est. Non igitur ex necessitate Deus creaturam producit. Nec igitur necessarium est, si Deus sempiternus est, quod creaturam ab aeterno produxerit.

1085. — Praeterea. Ostensum est supra (cap. praec.) quod absoluta necessitas in rebus creatis non est per ordinem ad primum principium quod per se necesse est esse, scilicet Deum, sed per ordinem ad alias causas, quae non sunt per se «necesse-esse». Necessitas autem ordinis ad id quod non est per se necesse esse, non cogit aliquid semper fuisse: sequitur enim, si aliquid currit, quod moveatur; non tamen necesse est quod semper motum fuerit, quia ipsum currere non est per se necessarium. Nihil ergo cogit creaturas semper fuisse.

CAP. XXXII. - RATIONES VOLENTIUM PROBARE AETERNITATEM MUNDI EX PARTE DEI ACCEPTAE.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 5, arg. 11-14; *Pot.* q. 3, a. 17, arg. 1, 4, 6, 7-9, 12-14, 19-22, 26, 30; I, q. 46, a. 1, arg. 6, 8-10; *Aeternit.* (299-302); I *Caelo*, lect. 6 (65): obiicit Simplicius tripliciter; *Causis*, lect. 11 (264); *Comp.* cap. 98 (186).

1086. — SED quia multorum positio fuit quod mundus semper et ex necessitate fuerit, et hoc demonstrare conati sunt, restat rationes eorum ponere, ut ostendatur quod non de necessitate concludunt mundi sempiternitatem.

Primo, autem, ponentur rationes quae sumuntur ex parte Dei (cap. 32: 1088-1094).

Secundo, quae sumuntur ex parte creaturae (cap. 33: 1097-1103)

Tertio, quae sumuntur a modo factionis rerum, secundum quem ponuntur de novo incipere esse (cap. 34: 1106-1109).

1087. — Ex parte autem Dei, ad aeternitatem mundi ostendendam sumuntur rationes huiusmodi.

1088. — Omne agens quod non semper agit, movetur per se vel per accidens. Per

se quidem, sicut ignis qui non semper comburebat, incipit comburere vel quia de novo accenditur; vel quia de novo transfertur, ut sit propinquum combustibili. Per accidens autem, sicut motor animalis incipit de novo movere animal aliquo novo motu facto circa ipsum : vel ex interiori, sicut, cum animal expergiscitur digestione completa, incipit moveri; vel ab exteriori, sicut cum de novo veniunt actiones inducentes ad aliquam actionem de novo inchoandam. Deus autem non movetur neque per se neque per accidens, ut in Primo (cap. 13) probatum est. Deus igitur semper eodem modo agit. Ex sua autem actione res creatae in esse consistunt. Semper igitur creaturae fuerunt.

1089. — Adhuc. Effectus procedit a causa agente per actionem eius. Sed actio Dei est aeterna: alias fieret de potentia agente actu agens; et oporteret quod reduceretur in actum ab aliquo priori agente, quod est impossibile. Ergo res a Deo creatae ab aeterno fuerunt.

1090. — Amplius. Posita causa sufficienti, necesse est effectum poni. Si enim adhuc, posita causa, non necesse est effectum poni, possibile igitur erit, causa posita, effectum esse et non esse; consecutio igitur effectus ad causam erit possibilis tantum; quod autem est possibile, indiget aliquo quo reducatur in actum; oportebit igitur ponere aliquam causam qua fiat ut effectus reducatur in actum; et sic prima causa non erat sufficiens. Sed Deus est causa sufficiens productionis creaturarum: alias non esset causa, sed magis in potentia se ad causam haberet; aliquo enim addito fieret causa; quod patet esse impossibile. Videtur igitur necessarium quod, cum Deus ab aeterno fuerit, quod creatura etiam fuerit ab aeterno.

1091. — Item. Agens per voluntatem non retardat suum propositum exequi de aliquo faciendo nisi propter aliquid in futurum expectatum quod nondum adest: et hoc quandoque est in ipso agente, sicut cum expectatur perfectio virtutis ad agendum, aut sublatio alicuius impedientis virtutem; quandoque vero est extra agentem, sicut cum expectatur praesentia alicuius coram quo actio fiat; vel saltem cum expectatur praesentia alicuius temporis opportuni quod nondum adest. Si enim voluntas sit completa, statim potentia exequitur, nisi sit defectus in ipsa: sicut ad imperium voluntatis statim sequitur motus membri, nisi sit defectus potentiae motivae exequentis motum. Et per hoc patet quod, cum aliquis vult aliquid facere et non statim fiat, oportet quod vel hoc sit propter defectum potentiae, qui expectatur removendus; vel quia voluntas non est completa ad hoc faciendum. Dico autem complementum voluntatis esse, quando vult hoc absolute facere omnibus modis: voluntas autem incompleta est, quando aliquis non vult facere hoc absolute, sed existente aliqua conditione quae nondum adest; vel nisi subtracto impedimento quod adest. Constat autem quod quicquid Deus nunc vult quod sit, ab aeterno voluit quod

como, por exemplo, o fogo, que nem sempre está queimando, mas que começa a queimar ou porque é novamente aceso, ou porque é levado para perto de um combustível. Por acidente, como, por exemplo, o motor animal que começa a mover de novo o animal por um movimento feito sobre ele, quer provenha do interior, como quando o animal desperta após a digestão feita e começa a se movimentar, quer provenha do exterior, como quando surgem de novo ações que iniciam uma nova ação. Mas Deus não se move nem por si mesmo, nem por acidente, conforme foi provado (l. I, c. XIII). Por conseguinte, Deus age sempre do mesmo modo. Ora, se é por causa de sua ação que as coisas estão no ser, as criaturas sempre estiveram no ser.

3. Além disso, o efeito vem da causa agente mediante a ação dela. Ora, a ação de Deus é eterna, pois, se não o fosse, seria agente em ato proveniente de potência agente, e precisaria ser reduzido a ato por um agente anterior, o que é impossível. Logo, as coisas criadas por Deus têm o ser desde a eternidade.

4. Além disso, posta a causa eficiente, necessariamente põe-se o efeito, pois, se posta a causa, ainda não for necessário pôr o efeito, será possível que, posta a causa, venha ou não o efeito. Assim sendo, o seguimento do efeito à causa será apenas possível. Ora, o que é possível necessita de algo que o reduza a ato. Por conseguinte, seria necessário pôr-se uma causa mediante a qual o efeito seja reduzido a ato, e assim não será a primeira causa suficiente. Mas Deus é causa suficiente da produção das criaturas. Se não o fosse, não seria causa, mas, ao contrário, estaria em potência para a causa. Tornar-se-ia então causa por algum acréscimo, o que é impossível. Depreende-se disso que, sendo Deus eterno, as criaturas também são eternas.

5. Além disso, o agente voluntário não retarda o seu propósito de fazer alguma coisa se não devido a algo, que ainda não está presente, mas que se espera estar no futuro. Isto, com efeito, está às vezes no agente, como quando se espera a perfeição da virtude para agir, ou a supressão de um impedimento da virtude. Às vezes, no entanto, está fora do agente, como quando se espera a presença de alguém diante do qual realizar-se-á a ação, ou, pelo menos, quando se espera o tempo oportuno que ainda não veio. Mas, se a vontade é perfeita, a potência a obedece imediatamente, a não ser que nela haja algum defeito, como, por exemplo, quando o movimento de um membro segue imediatamente o império da vontade, se não há defeito na potência motora que o produz. Daí se depreende que quando alguém quer fazer alguma coisa e ela não se faz imediatamente, é preciso que isto aconteça ou devido a defeito da potência, que se espera ser removido, ou devido à vontade não estar perfeita para realizá-lo. Digo, porém, que a vontade é perfeita quando quer fazer alguma coisa absolutamente e de qualquer modo, e que ela é imperfeita, quando alguém não quer fazer alguma coisa absolutamente, mas apenas se for realizada uma condição não presente, ou somente se for afastado algum impedimento atual. Ora, consta que Deus quis desde a eternidade que fosse tudo o que agora quer que seja, já

que não lhe é possível advir um novo movimento da vontade. Além disso, nenhum impedimento ou defeito pode ter a potência divina, nem ela pode esperar algo para produzir as outras coisas, porque nenhuma coisa é incriada a não ser somente Deus. Depreende-se daí que é necessário que Deus tenha criado as coisas no ser desde a eternidade.

6. Além disso, o agente intelectual não prefere uma coisa à outra senão devido à superioridade de uma sobre a outra. Ora, onde não há diferença não pode haver superioridade. Logo, onde não há diferença alguma, não há preferência de uma coisa à outra. E por isso não há ação no agente que se encontra igualmente indeterminado entre duas coisas, como também não há matéria, porque tal potência assemelha-se à matéria. Ora, do não-ente para o não-ente não há diferença alguma. Logo, um não-ente não é preferível a outro. — Mas fora de toda a universalidade das coisas criadas não há senão a eternidade de Deus. No nada, no entanto, não se pode verificar diferença alguma dos momentos, de modo que convenha ser feito algo mais em um que em outro. Semelhantemente, nem na eternidade, que é totalmente uniforme e simples, como foi demonstrado (l. I, c. XV). Resulta, pois, que a vontade de Deus manifesta-se igualmente na produção das criaturas por toda a eternidade. — Logo, ou é da vontade divina que nunca a criatura seja constituída sob o seu ser eterno, ou que sempre o seja. Mas consta que não é da vontade divina que a criatura nunca esteja constituída sob seu ser eterno, pois é evidente que as criaturas foram constituídas pela vontade divina. Depreende-se, pois, que a criatura necessariamente sempre tenha sido.

7. Além disso, as coisas dirigidas para o fim têm a sua necessidade devido ao fim, e isso sobretudo acontece nas coisas realizadas pela vontade. Se o fim comporta-se do mesmo modo, convém que as coisas que se referem ao fim comportem-se ou produzam-se do mesmo modo, a não ser que lhes venha uma nova relação com o fim. Ora, o fim das criaturas provenientes da vontade divina é a bondade divina, que é o único fim possível da vontade divina. Logo, como a bondade divina comporta-se por toda a eternidade do mesmo modo, quanto a si e quanto à sua comparação com a vontade divina, vê-se que as criaturas do mesmo modo são produzidas no ser pela vontade divina por toda a eternidade. Logo, não se pode afirmar que se lhe advenha nova relação com o fim, se se admite que não existiram antes de um tempo determinado, em que se diz terem começado.

8. Além disso, como a bondade divina é perfeitíssima, não se diz que todas as coisas tenham procedido de Deus por causa da sua bondade, de modo que alguma coisa se lhe seja acrescida pelas criaturas, mas porque é próprio da bondade comunicar-se enquanto possível, no que se manifesta a própria bondade. Ora, como todas as coisas participam da bondade divina enquanto têm ser, na medida em que são mais duráveis mais participam da bondade divina. Por isso, o ser perfeitíssimo da espécie diz-se ser divino (II Sobre a Alma, 4, 415a; Cmt 7, 314s; II Sobre a Geração e a Corrupção 10, 336b; Cmt 10, 261). Ora, a bondade divina é infinita. Logo, lhe é próprio comunicar-se infinitamente, e não apenas em determi-

sit: non enim novus motus voluntatis ei advenire potest. Nec aliquis defectus vel impedimentum potentiae eius adesse potuit: nec aliquid aliud expectari potuit ad universalis creaturae productionem, cum nihil aliud sit increatum nisi ipse solus, ut supra (cap. 15) ostensum est. Necessarium igitur videtur quod ab aeterno creaturam in esse produxerit.

1092. — Praeterea. Agens per intellectum non praeeligit unum alteri nisi propter eminentiam unius ad alterum. Sed ubi nulla est differentia, non potest, esse praeeminentia. Ubi igitur nulla est differentia, non fit praeelectio unius ad alterum. Et propter hoc ab agente ad utrumlibet se habente aequaliter nulla erit actio, sicut nec a materia: talis enim potentia similatur potentiae materiae. Non entis autem ad non ens nulla potest esse differentia. Unum igitur non ens non est alteri praeeligibile. — Sed praeter totam universitatem creaturarum nihil est nisi aeternitas Dei. In nihilo autem non possunt assignari aliquae differentiae momentorum, ut in uno magis oporteat aliquid fieri quam in alio. Similiter nec in aeternitate, quae tota est uniformis et simplex, ut in Primo (cap. 15) ostensum est. Relinquitur igitur quod voluntas Dei aequaliter se habet ad producendum creaturam per totam aeternitatem. — Aut igitur voluntas sua est de hoc quod nunquam creatura sub aeternitate eius constituatur: aut quod semper. Constat autem quod non est voluntas eius de hoc quod nunquam creatura sub esse eius aeterno constituatur: cum pateat creaturas voluntate eius esse institutas. Relinquitur igitur de necessitate, ut videtur, quod creatura semper fuit.

1093. — Adhuc. Ea quae sunt ad finem, necessitatem habent ex fine: et maxime in his quae voluntate aguntur. Oportet igitur quod, fine eodem modo se habente, ea quae sunt ad finem eodem modo se habeant vel producantur, nisi adveniat nova habitudo eorum ad finem. Finis autem creaturarum ex divina voluntate prodeuntium est divina bonitas, quae sola potest esse divinae voluntatis finis. Cum igitur bonitas divina in tota aeternitate eodem modo se habeat in se et in comparatione ad divinam voluntatem videtur quod eodem modo creaturae in esse producantur a divina voluntate in tota aeternitate: non enim potest dici quod aliqua nova relatio eis advenerit ad finem, si penitus ponantur non fuisse ante aliquod determinatum tempus, a quo incoepisse ponuntur.

1094. — Adhuc. Cum bonitas divina perfectissima sit, non hoc modo dicitur quod omnia a Deo processerunt propter bonitatem eius, ut ei aliquid ex creaturis accresceret: sed quia bonitatis est ut seipsam communicet prout possibile est, in quo ipsa bonitas manifestatur. Cum autem omnia bonitatem Dei participent inquantum habent esse, secundum quod diuturniora sunt, magis Dei bonitatem participant; unde et esse perpetuum speciei dicitur *divinum esse*. Bonitas autem divina infinita est. Eius igitur est ut se in infinitum communicet, non aliquo

determinato tempore tantum. Hoc igitur videtur ad divinam bonitatem pertinere, ut creaturae aliquae ab aeterno fuerint.

1095. — Haec igitur sunt ex parte Dei accepta per quae videtur quod creaturae semper fuerint.

CAP. XXXIII. - RATIONES VOLENTIUM PROBARE AETERNITATEM MUNDI SUMPTAE EX PARTE CREATURARUM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 5, arg. 1-10; *Pot.* q. 3, a. 17, arg. 2-3, 5, 10-11, 15-18, 23-25, 27-29; I, q. 46, a. 1, arg. 1-5, 7; XII *Metaphys.* lect. 5 (2492-2496); lect. 10 (2597); *Caelo*, lect. 29 (279, 281-286).

1096. — SUNT autem et alia, ex parte creaturarum accepta, quae idem ostendere videntur.

1097. — Quae enim non habent potentiam ad non esse, impossibile est ea non esse. Quaedam autem sunt in creaturis in quibus non est potentia ad non esse. Non enim potest esse potentia ad non esse nisi in illis quae habent materiam contrarietati subiectam: potentia enim ad esse et non esse est potentia ad privationem et formam, quorum subiectum est materia; privatio vero semper adiungitur formae contrariae, cum impossibile sit materiam esse absque omni forma. Sed quaedam creaturae sunt in quibus non est materia contrarietati subiecta: vel quia omnino non habent materiam, sicut substantiae intellectuales, ut infra (cap. 50) ostendetur; vel non habent contrarium, sicut corpora caelestia; quod eorum motus ostendit, qui contrarium non habet. Quasdam igitur creaturas impossibile est non esse. Ergo eas necesse est semper esse.

1098. — Item. Unaquaeque res tantum durat in esse quanta est sua virtus essendi: nisi per accidens, sicut in his quae violenter corrumpuntur. Sed quaedam creaturae sunt quibus inest virtus essendi non ad aliquod determinatum tempus, sed ad semper essendum: sicut corpora caelestia et intellectuales substantiae; incorruptibilia enim sunt, cum contrarium non habeant. Relinquitur igitur quod eis competit semper esse. Quod autem incipit esse, non semper est. Eis ergo non competit ut esse incipiant.

1099. — Adhuc. Quandocumque aliquid de novo incipit moveri, oportet quod movens, vel motum, vel utrumque, aliter se habeat nunc quando est motus, quam prius quando non erat motus: est enim habitudo vel relatio quaedam moventis ad motum secundum quod est movens actu; relatio autem nova non incipit sine mutatione utriusque vel alterius saltem extremorum. Quod autem se aliter habet nunc et prius, movetur. Ergo oportet, ante motum qui de novo incipit, alium motum praecedere in mobili vel in movente. Oportet igitur quod quilibet motus vel sit aeternus, vel habeat alium motum ante se. Motus igitur semper fuit. Ergo et mobilia. Et sic creaturae semper fuerunt. Deus enim omnino immobilis est, ut in Primo (cap. 13) ostensum est.

1100. — Praeterea. *Omne agens*, quod *generat sibi simile*, intendit conservare esse perpetuum in specie, quod non potest per-

nado tempo. Logo, parece que pertence à bondade divina que algumas criaturas tenham sido desde a eternidade.

Esses são os argumentos tomados da parte de Deus, que parecem indicar que as criaturas sempre tenham sido.

CAPÍTULO XXXIII
ARGUMENTOS DOS QUE PRETENDEM PROVAR A ETERNIDADE DO MUNDO, CONSIDERADOS DA PARTE DAS CRIATURAS

1. Há outros argumentos tomados da parte das criaturas que parecem demonstrar o propósito acima.

As coisas que não têm potência para o não-ser é impossível que não sejam. Ora, há algumas criaturas nas quais não há potência para o não-ser, pois não pode haver potência para o não-ser senão naquelas coisas que têm a matéria sujeita à contrariedade. A potência para o ser e para o não-ser é potência para privação e forma, das quais o sujeito é a matéria, mas a privação reduz-se à forma contrária, porque é impossível a matéria estar sem forma alguma. Ora, há algumas criaturas nas quais a matéria não está sujeita à contrariedade, ou porque absolutamente não possuem matéria, como as substâncias intelectuais, como abaixo será demonstrado (c. L), ou porque não têm contrário como os corpos celestes, cujo movimento evidencia o que não têm contrário. Por conseguinte, a algumas criaturas é impossível não ser. Logo, é necessário que sempre sejam.

2. Além disso, cada coisa somente permanece no ser conforme a capacidade da sua virtude de ser, salvo acidentalmente, como nas coisas que se corrompem pela violência. Ora, há algumas criaturas nas quais a virtude de ser não é para um determinado tempo, mas para sempre, como, por exemplo, os corpos celestes e as substâncias intelectuais, pois são incorruptíveis porque não têm contrário. Por conseguinte, resta que a elas compete serem sempre. Mas o que começa a ser não é sempre. Logo, não lhes compete começarem a ser.

3. Além disso, qualquer coisa quando novamente começa a se mover, é necessário que o movente, ou o movido, ou ambos manifestem-se, no momento do movimento, diferentemente que antes, quando não havia movimento, pois há certa disposição ou relação do movente para o movido, enquanto o movente está em ato. Ora, uma nova relação não se inicia sem a mudança de ambos os extremos, ou, pelo menos, de um só. No entanto, se algo se manifesta diferentemente antes e depois, é porque se move. Logo é necessário que, antes do movimento que se reinicia, outro lhe seja anterior no movido ou no movente. Por conseguinte, é necessário que qualquer movimento ou seja eterno, ou tenha outro movimento anterior a si. Logo, sempre houve movimento. Por conseguinte também as coisas móveis sempre existiram. Sendo assim as criaturas sempre foram, pois Deus é totalmente imóvel, como foi demonstrado (l. I, c. XIII).

4. Além disso, todo agente que gera o semelhante a si tende a conservar o ser perpétuo na espécie, pois o perpétuo não pode ser conservado no indivíduo. Ora, é

impossível que uma tendência da natureza seja vã. Logo, é necessário que as espécies dos entes geráveis sejam perpétuos.

5. Além disso, se o tempo é perpétuo, é preciso que o movimento também o seja, porque o tempo é *número do movimento*. Conseqüentemente, as coisas móveis são perpétuas, porque o movimento é ato do ente móvel. Ora, é preciso que o tempo seja perpétuo. Não se pode, no entanto, compreender que haja o tempo, sem que haja o *agora*, como não se pode compreender a linha sem o ponto. Ora, o *agora é o termo do passado e o início do futuro;* pois esta é a definição do *agora*. Assim sendo, qualquer agora havido tem diante de si o anterior e o posterior. Conseqüentemente, nenhum agora pode ser primeiro ou último. Resulta, pois, que os entes móveis, que constituem as coisas criadas, são desde a eternidade.

6. Além disso, é preciso afirmar ou negar. Por isso, se da negação de alguma coisa se segue a sua afirmação, é necessário que ela sempre seja. O tempo é assim: pois, se o tempo não foi tempo, é necessário tomar o seu não-ser como anterior ao seu ser. Igualmente, se não for sempre futuro, é necessário que o seu não-ser seja posterior ao seu ser. Ora, não pode haver anterior e posterior em duração, se não há o tempo, pois o tempo é o *número do antes e do depois*. Conseqüentemente, será necessário que o tempo tenha sido antes de começar, e que seja futuro depois de ter cessado. Logo, é necessário que o tempo seja eterno. Ora, o tempo é acidente e não pode ser sujeito. Mas o seu sujeito não é Deus, que está acima do tempo por ser absolutamente imóvel, como foi provado (l. I, c. XIII). Resta, pois, afirmar que alguma substância criada é eterna.

7. Além disso, muitas proposições são tais que quem as negue deve afirmá-las. Assim, quem nega que há verdade afirma que ela existe, pois afirma que a sua negação proferida é verdadeira. Coisa semelhante acontece com quem nega este princípio: *não há contradição simultânea*, pois, negando-o, afirma sua negação que diz ser verdadeira e falsa a afirmação contrária. Conseqüentemente, não se verifica nenhuma das duas na mesma coisa. Por conseguinte, se aquilo, de cuja negação se segue a sua afirmação, é necessário que seja sempre, como foi comprovado (art. prec.), conclui-se que as sobreditas proposições e todas as que as seguem são sempiternas. Ora, tais proposições não são Deus. Logo, é necessário que algo, além de Deus, seja eterno.

Tais são, como outros semelhantes, os argumentos que se podem tirar da parte das criaturas, para se afirmar que elas são eternas.

petuo conservari in individuo. Impossibile est autem naturae appetitum vanum esse. Oportet igitur quod rerum generabilium species sint perpetuae.

1101. — Adhuc. Si tempus est perpetuum, oportet motum esse perpetuum: cum sit *numerus motus*. Et per consequens mobilia esse perpetua: cum motus sit *actus mobilis*. Sed tempus oportet esse perpetuum. Non enim potest intelligi esse tempus quin sit *nunc:* sicut nec linea potest intelligi sine puncto. *Nunc* autem semper est *finis praeteriti et principium futuri:* haec enim est definitio ipsius *nunc*. Et sic quodlibet *nunc* datum habet ante se tempus prius et posterius. Et ita nullum potest esse primum neque ultimum. Relinquitur igitur quod mobilia, quae sunt substantiae creatae, sint ab aeterno.

1102. — Item. Oportet vel affirmare vel negare. Si igitur ad negationem alicuius sequitur eius positio, oportet illud esse semper. Tempus autem est huiusmodi. Nam, si tempus non semper fuit, est accipere prius non esse ipsius quam esse; et similiter, si non sit semper futurum, oportet quod non esse eius sit posterius ad esse eius. Prius autem et posterius non potest esse secundum durationem nisi tempus sit: nam *numerus prioris et posterioris* tempus est. Et sic oportebit tempus fuisse antequam inciperet, et futurum esse postquam desinet. Oportet igitur tempus esse aeternum. Tempus autem est accidens: quod sine subiecto esse non potest. Subiectum autem eius non est Deus, qui est supra tempus: cum sit omnino immobilis, ut in Primo (cap. 13) probatum est. Relinquitur igitur aliquam substantiam creatam aeternam esse.

1103. — Amplius. Multae propositiones sic se habent quod qui eas negat, oportet quod eas ponat: sicut qui negat veritatem esse, ponit veritatem esse: ponit enim suam negativam esse veram quam profert. Et simile est de eo qui negat hoc principium, *Contradictionem non esse simul:* negans enim hoc dicit negationem quam ponit esse veram, oppositam autem affirmationem falsam, et sic non de eodem utrumque verificari. Si igitur id ad cuius remotionem sequitur sua positio, oportet esse semper, ut probatum est (arg. praec.), sequitur quod praedictae propositiones, et omnes quae ex eis sequuntur, sint sempiternae. Hae autem propositiones non sunt Deus. Ergo oportet aliquid praeter Deum esse aeternum.

1104. — Hae igitur et huiusmodi rationes sumi possunt ex parte creaturarum quod creaturae fuerint semper.

CAPÍTULO XXXIV
ARGUMENTOS PARA SE PROVAR A ETERNIDADE DO MUNDO TOMADOS DA PARTE DA SUA PRODUÇÃO

1. Para se demonstrar o mesmo, pode-se tirar também outros argumentos da parte da produção do universo.

CAP. XXXIV. - RATIONES AD PROBANDUM AETERNITATEM MUNDI EX PARTE FACTIONIS.

LOCI CONGR. - VIII *Phys.* lect. 2; XII *Metaphys.* lect. 6 (2508-2509, 2510-2518); *Aeternit.* (303-305); *Gener.* lect. 7 (57); *Comp.* cap. 99 (189); *Subst.* cap. 9 (93).

1105. — POSSUNT etiam sumi aliae rationes, ex parte ipsius factionis, ad idem ostendendum.

1106. — Quod enim ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum. Falsa enim opinio infirmitas quaedam intellectus est: sicut et falsum iudicium de sensibili proprio ex infirmitate sensus accidit. Defectus autem per accidens sunt: quia praeter naturae intentionem. Quod autem est per accidens, non potest esse semper et in omnibus: sicut iudicium quod de saporibus ab omni gustu datur, non potest esse falsum. Ita iudicium quod ab omnibus de veritate datur, non potest esse erroneum. Communis autem sententia est omnium philosophorum *ex nihilo nihil fieri*. Oportet igitur hoc esse verum. Si igitur aliquid sit factum, oportet ex aliquo esse factum. Quod si etiam factum sit, oportet etiam et hoc ex alio fieri. Non potest autem hoc in infinitum procedere: quia sic nulla generatio compleretur, cum non sit possibile infinita transire. Oportet igitur devenire ad aliquod primum quod non sit factum. Omne autem ens quod non semper fuit, oportet esse factum. Ergo oportet illud ex quo primo omnia fiunt, esse sempiternum. Hoc autem non est Deus: quia ipse non potest esse materia alicuius rei, ut in Primo (cap. 17) probatum est. Relinquitur igitur quod aliquid extra Deum sit aeternum, scilicet prima materia.

1107. — Amplius. Si aliquid non se habet eodem modo nunc et prius, oportet illud esse aliqualiter mutatum: hoc enim est moveri, non eodem modo se nunc et prius habere. Omne autem quod de novo incipit esse, non eodem modo se habet nunc et prius. Oportet igitur hoc per aliquem motum accidere vel mutationem. Omnis autem motus vel mutatio in aliquo subiecto est: est enim *actus mobilis*. Cum autem motus sit prius eo quod fit per motum, cum ad hoc terminetur motus, oportet ante quodlibet factum praeexistere aliquod subiectum mobile. Et cum hoc non sit possibile in infinitum procedere, oportet devenire ad aliquod primum subiectum non de novo incipiens sed semper existens.

1108. — Adhuc. Omne quod de novo esse incipit, antequam esset, possibile erat ipsum esse: si enim non, impossibile erat ipsum esse, et necesse non esse; et sic semper fuisset non ens et nunquam esse incoepisset. Sed quod est possibile esse, est subiectum potentia ens. Oportet igitur ante quodlibet de novo incipiens praeexistere subiectum potentia ens. Et cum hoc in infinitum procedere non possit, oportet ponere aliquod primum subiectum quod non incoepit esse de novo.

1109. — Item. Nulla substantia permanens est dum fit: ad hoc enim fit ut sit; non igitur fieret, si iam esset. Sed dum fit, oportet aliquid esse quod sit factionis subiectum: non enim factio, cum sit accidens, sine subiecto esse potest. Omne igitur quod fit, habet aliquod subiectum praeexistens. Et cum hoc in infinitum ire non possit, sequetur primum subiectum non esse factum, sed sempiternum. Ex quo ulterius sequitur aliquid praeter Deum esse aeternum: cum ipse subiectum factionis aut motus esse non possit.

Com efeito, o que é afirmado por todos é impossível ser totalmente falso. A opinião falsa é uma certa fraqueza da inteligência, como, por exemplo, um juízo falso a respeito do objeto próprio do sentido acontece por fraqueza do sentido. Ora, os defeitos são acidentais, porque estão fora da inclinação da natureza. Ademais, o que é acidental não pode ser sempre e em tudo, como, por exemplo, o juízo feito a respeito de um gosto comum não pode ser falso. Logo, o juízo que por todos é feito a respeito da verdade não pode incidir em erro. Ora, é sentença comum de todos os filósofos que *do nada, nada é feito*. Isto, pois, deve ser verdadeiro. Por conseguinte, se algo é feito, deve ser feito de alguma coisa. Se esta também é feita, também de outra deve ser feita. Ora, isso não pode proceder indefinidamente, porque então nenhuma geração estaria terminada, mas é impossível o processo ao infinito. Logo, é necessário atingir o primeiro que não tenha sido feito. Ora, todo ente que não foi sempre é necessário ter sido feito. Logo, é necessário que aquilo do qual todas as coisas foram primeiramente feitas seja eterno. Mas isso não pode ser Deus, porque Deus não pode ser matéria de alguma coisa, como foi provado (l. I, c. XVII). Resulta, pois, que algo fora de Deus seja eterno, isto é, a matéria -prima.

2. Além disso, se uma coisa não se comporta do mesmo modo agora e antes, é necessário que tenha sofrido alguma mudança, pois é próprio do que é movido não se comportar igualmente agora e antes. Ora, tudo o que começa a ser não se comporta igualmente agora e antes. Logo, é necessário que isso aconteça por alguma mudança ou movimento. Ora, todo movimento, ou mudança, realiza-se em um sujeito, porque o movimento é *ato do imóvel*. Mas sendo o movimento anterior àquilo que por ele é feito, que é também o termo do movimento, é necessário que antes de qualquer efeito preexista um sujeito móvel. E não sendo possível proceder-se nisto ao infinito, é necessário chegar-se a um primeiro sujeito que não começa, mas que é sempre existente.

3. Além disso, tudo o que começa a ser, antes de ser era possível ser. Se assim não fosse era impossível ser e, por conseguinte, era necessariamente não-ser. Seria, portanto, sempre não-ente e jamais começaria a ser. Mas o que é possível ser é ente em potência. Logo, é necessário que qualquer coisa que começa, preexista como ente em potência. Não sendo possível, porém, proceder-se nisto indefinidamente, é necessário pôr-se um sujeito primeiro que não tenha começado a ser.

4. Além disso, nenhuma substância é permanente enquanto é feita, pois é feita para ser, porque não seria feita se já fosse. Mas, enquanto é feita, há necessidade que haja algum sujeito da produção, pois não há produção sem sujeito, sendo a produção algo acidental. Logo, tudo o que é feito tem algum sujeito preexistente. E como nisto não se pode proceder indefinidamente, conclui-se que o primeiro sujeito não é feito, mas eterno. Donde ulteriormente concluir-se que há algo eterno afora Deus porque Deus não pode ser sujeito de produção ou de movimento.

5. São estas, pois, as razões pelas quais alguns, aderindo a elas como a demonstrações, dizem ser necessário que as coisas sempre tenham existido. Nisto contradizem a fé católica, a qual afirma que, exceto o Deus eterno, nenhuma coisa sempre existiu, mas que todas começaram a existir.

1110. — Hae igitur rationes sunt quibus aliqui tanquam demonstrationibus inhaerentes, dicunt necessarium res creatas semper fuisse. In quo FIDEI CATHOLICAE contradicunt, quae ponit nihil praeter Deum semper fuisse, sed omnia esse coepisse praeter unum Deum aeternum.

CAPÍTULO XXXV
SOLUÇÃO PARA OS ARGUMENTOS ACIMA E, EM PRIMEIRO LUGAR, PARA OS TIRADOS DA PARTE DE DEUS

1. Cumpre, pois, demonstrar que os sobreditos argumentos não concluem necessariamente. Primeiramente, aqueles que são tomados da parte do agente (cf. c. XXXII).

Com efeito, não é necessário que Deus se mova por si ou acidentalmente, se os seus efeitos começam a ser, como concluía o primeiro argumento, pois o início do efeito pode indicar mudança do agente enquanto manifesta início de ação; assim sendo, não é possível que haja início de uma ação no agente, a não ser que ele se mova de algum modo, ao menos do repouso para a ação. Ora, o início do efeito divino não manifesta que haja uma nova ação em Deus, porque a sua ação identifica-se com a sua essência, como acima foi demonstrado (c. IX). Donde, nem um novo efeito manifesta que há mudança em Deus que opera.

2. Também não é necessário, sendo eterna a ação do primeiro agente, que o seu efeito seja eterno, conforme concluía o segundo argumento. Acima foi demonstrado (c. XXIII) que Deus age pela vontade na produção das coisas. Não, porém, porque há em Deus outra ação intermediária, como em nós a ação da virtude motriz medeia entre o ato da vontade e o efeito, como na exposição anterior foi demonstrado (c. IX); mas é necessário que em Deus a sua intelecção e a sua volição se identifiquem com a sua ação produtiva. Ora, o efeito procedente do intelecto e da vontade segue a determinação do intelecto e o império da vontade. E assim, como toda e qualquer outra condição do efeito é determinada pelo intelecto, este também lhe predetermina o tempo, pois, por exemplo, a arte não só determina que o efeito seja tal, mas que seja neste instante, como o médico indica o momento de se ministrar o remédio. Donde, se o seu querer fosse por si mesmo eficaz para produzir o efeito, haveria novo efeito proveniente de um querer anterior, não havendo, então, uma nova ação. Por conseguinte, nada proíbe que se diga que a ação de Deus existiu desde a eternidade, porém o efeito não existiu desde a eternidade, mas no momento disposto por Deus desde a eternidade.

3. Depreende-se daí que, embora Deus seja causa suficiente da produção das coisas no ser, contudo não é necessário afirmar que o seu efeito é eterno, sendo Deus eterno, como concluía o terceiro argumento. Pois bem, posta a causa suficiente, segue-se o seu efeito, mas não um efeito estranho a ela, pois isto sucederia se a causa fosse insuficiente, como em um calor que não aquecesse. Ora, o efeito próprio da vontade é tal como ela quer. Mas

CAP. XXXV. - SOLUTIO RATIONUM SUPRA POSITARUM ET PRIMO EARUM QUAE SUMEBANTUR EX PARTE DEI.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 5 ad 11-14; *Pot.* q. 3, a. 17 ad 1, 4, 6, ad 7-9, ad 12-14, ad 19-22, ad 26, 30; I, q. 46, a. 1 ad 6, ad 8-10; *Aeternit.* (297-298); I *Caelo,* lect. 6 (66); *Causis,* lect. 11 (265-272); *Comp.* cap. 98 (187-188).

1111. — *a*) OPORTET igitur ostendere praemissas rationes non ex necessitate concludere.

b) Et primo, illas quae ex parte agentis sumuntur.

1112. — Non enim oportet quod per se vel per accidens Deus moveatur si effectus eius de novo esse incipiunt: ut *prima* ratio (1088) procedebat. Novitas enim effectus indicare potest mutationem agentis inquantum demonstrat novitatem actionis: non enim potest esse quod in agente sit nova actio nisi aliquo modo moveatur, saltem de otio in actum. Novitas autem divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo: cum actio sua sit sua essentia, ut supra (cap. 9) ostensum est. Unde neque novitas effectus mutationem Dei agentis demonstrare potest.

1113. — Nec tamen oportet quod, si primi agentis actio sit aeterna, quod eius effectus sit aeternus: ut *secunda* ratio (1089) concludebat. Ostensum est enim supra (cap. 23) quod Deus agit voluntate in rerum productione. Non autem ita quod sit aliqua alia ipsius actio media, sicut in nobis actio virtutis motivae est media inter actum voluntatis et effectum, ut in praecedentibus (cap. 9) ostensum est: sed oportet quod suum intelligere et velle sit suum facere. Effectus autem ab intellectu et voluntate sequitur secundum determinationem intellectus et imperium voluntatis. Sicut autem per intellectum determinatur rei factae quaecumque alia conditio, ita et praescribitur ei tempus: non enim solum ars determinat ut hoc tale sit, sed ut tunc sit; sicut medicus ut tunc potio detur. Unde, si eius velle per se esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de novo effectus ab antiqua voluntate, nulla actione de novo existente. Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem non ab aeterno, sed tunc cum ab aeterno disposuit.

1114. — Ex quo etiam patet quod, etsi Deus sit sufficiens causa productionis rerum in esse, non tamen oportet quod eius effectus aeternus ponatur, eo existente aeterno: ut *tertia* ratio (1090) concludebat. Posita enim causa sufficienti, ponitur eius effectus, non autem effectus extraneus a causa: hoc enim esset ex insufficientia causae, ac si calidum non calefaceret. Proprius autem effectus vo-

luntatis est ut sit hoc quod voluntas vult: si autem aliquid aliud esset quam voluntas velit, non poneretur effectus proprius causae, sed alienus ab ea. Voluntas autem, ut dictum est, sicut vult hoc esse tale, ita vult hoc esse tunc. Unde non oportet, ad hoc quod voluntas sit sufficiens causa, quod effectus sit quando voluntas est, sed quando voluntas effectum esse disponit. In his autem quae a causa naturaliter agente procedunt, secus est: quia actio naturae est secundum quod ipsa est; unde ad esse causae sequi oportet effectum. Voluntas autem agit, non secundum modum sui esse, sed secundum modum sui propositi. Et ideo, sicut effectus naturalis agentis sequitur esse agentis, si sit sufficiens, ita effectus agentis per voluntatem sequitur modum propositi.

1115. — Ex his etiam patet quod divinae voluntatis non retardatur effectus, quamvis non semper fuerit, voluntate existente: ut *quarta* ratio (1091) supponebat. Nam sub voluntate divina cadit non solum quod eius effectus sit, sed quod tunc sit. Hoc igitur volitum quod est tunc creaturam esse, non retardatur: quia tunc incoepit creatura esse quando Deus ab aeterno disposuit.

1116. — Non est autem ante totius creaturae inchoationem diversitatem aliquam partium alicuius durationis accipere: ut in *quinta* ratione (1092) supponebatur. Nam nihil mensuram non habet nec durationem. Dei autem duratio, quae est aeternitas, non habet partes, sed est simplex omnino, non habens prius et posterius, cum Deus sit immobilis: ut in Primo (cap. 15) ostensum est. Non est igitur comparare inchoationem totius creaturae ad aliqua diversa signata in aliqua praeexistente mensura, ad quae initium creaturarum similiter vel dissimiliter se possit habere, ut oporteat rationem esse apud agentem quare in hoc signato illius durationis creaturam in esse produxerit, et non in alio praecedenti vel sequenti. Quae quidem ratio requireretur si aliqua duratio in partes divisibilis esset praeter totam creaturam productam: sicut accidit in particularibus agentibus, a quibus producitur effectus in tempore, non autem ipsum tempus. Deus autem simul in esse produxit et creaturam et tempus. Non est igitur ratio quare nunc et non prius in hoc consideranda: sed solum quare non semper. Sicut per simile in loco apparet. Particularia enim corpora, sicut in tempore determinato, ita et in loco determinato producuntur; et quia habent extra se tempus et locum, a quibus continentur, oportet esse rationem quare magis in hoc loco et in hoc tempore producuntur quam in alio: in toto autem caelo, extra quod non est locus, et cum quo universalis locus omnium producitur, non est ratio consideranda quare hic et non ibi constitutum est; quam rationem quia QUIDAM considerandam putabant, deciderunt in errorem, ut ponerent infinitum in corporibus. Et similiter in productione totius creaturae, extra quam non est tempus, et cum qua simul tempus producitur, non est attendenda ratio quare nunc et non prius, ut per hoc ducamur ad concedendam temporis infinitatem: sed solum quare

se houvesse outro efeito que o desejado pela vontade, este não seria um efeito próprio da causa, mas estranho a ela. Como se disse acima, a vontade, assim como quer que o efeito seja tal, o quer também em determinado momento. Donde não ser necessário que, para ser a vontade causa suficiente, o efeito lhe seja contemporâneo, mas que seja no tempo por ela disposto. Ora, nas coisas que procedem da causa que age conforme a sua natureza dá-se o contrário, porque a ação natural é segundo a natureza, pelo que o ser da causa é necessariamente seguido pelo ser do efeito. Porém, a vontade age não segundo o seu modo de ser, mas segundo o modo do seu propósito. Donde, como o efeito do agente natural segue o ser deste, assim o efeito do agente voluntário segue o modo de seu propósito.

4. Do exposto acima depreende-se que o efeito da vontade divina não é demorado, embora não tenha sempre sido, existindo a vontade, como supunha o quarto argumento. Porque é determinado pela vontade divina não só que o seu efeito se realize, mas que se realize em determinado momento. Por isso, essa volição de ser a criatura em determinado momento não sofre demora, porque a criatura começa a ser no momento que Deus determinou desde a eternidade.

5. E não se deve supor que antes do início de todas as criaturas houvesse alguma duração com partes, como foi pretendido no quinto argumento. Ora, a duração de Deus, a eternidade, não tem partes e é totalmente simples; também não tem antes e depois, porque Deus é imóvel, como foi demonstrado (l. I, c. XV). Assim, não se pode confrontar o início de todas as criaturas com o de outras coisas determinadas por uma medida preexistente, às quais aquele início se possa referir por semelhança ou dissemelhança, para que possa haver uma razão no agente do motivo por que em tal momento daquela duração produziu no ser a criatura, e não em outro antecedente ou seqüente. Tal razão seria exigida se houvesse uma duração divisível em partes, extrínseca à totalidade das criaturas produzidas, como acontece nos agentes particulares cujos efeitos são produzidos no tempo, mas não o próprio tempo. Ora, Deus simultaneamente produziu no ser as criaturas e o tempo. Por conseguinte, não há razão por que se deva considerar *agora* e *não-antes*, mas somente por que se deva considerar *não-sempre*. A semelhança se vê também quanto ao lugar, pois os corpos particulares, como são produzidos em determinado tempo, também o são em determinado lugar. Como, além disso, lhes são extrínsecos o tempo e o lugar que os contêm, cumpre haver razão por que são produzidos preferencialmente em determinado lugar e em determinado tempo. Ora, no universo, fora do qual não há lugar, e com o qual o lugar universal de tudo é produzido, não se deve buscar a razão por que foi constituído aqui e não ali. Alguns que pensaram ser necessário buscar esta razão caíram no erro de afirmar serem os corpos infinitos. Semelhantemente, na produção de todas as criaturas, fora da qual não há tempo, e com a qual o tempo é simultaneamente produzido, não se deve considerar a razão por que agora e *não-antes*, para que cheguemos por meio dela à afirmação da infinitude do tempo, mas só a

razão por que *não-sempre*, ou por que *depois do não ser*, ou com algum princípio.

6. Ora, para inquirir isto, alegava-se o sexto argumento, da parte do fim, único que pode ser causa de necessidade nas coisas produzidas pela vontade. Ora, o fim da vontade divina outro não é que a bondade divina, que não opera movida pelo fim que há de ser produzido no ser (como, por exemplo, opera o artífice para fabricar o artefato), porque esta vontade é eterna e imutável, e a ela nada se pode acrescentar. Nem tampouco se pode dizer que Deus age para o aperfeiçoamento próprio, nem que age para conseguir esse fim para si, como, por exemplo, um rei que luta para conquistar uma cidade, pois Deus se identifica com a sua bondade. Resulta, pois, que Deus age para um fim enquanto produz um efeito que irá participar do fim. Por conseguinte, produzindo assim as coisas para o fim, não se deve considerar a disposição uniforme do fim para o agente como a razão da operação eterna, mas antes se deve atender à disposição do fim para o efeito, que é destinado ao fim, de modo que o efeito é produzido tal qual seja mais convenientemente ordenado para o fim. Por isso, da razão por que o fim se comporta uniformemente em relação ao agente não se pode inferir que o efeito seja eterno.

7. Nem é necessário que o efeito divino tenha existido sempre, porque assim é mais convenientemente ordenado para o fim, como parece concluir o sétimo argumento. Pelo contrário, é mais convenientemente ordenado para o fim se não existiu sempre. Com efeito, todo agente que produz um efeito participante da sua forma busca pôr nele a sua semelhança. Por isso, foi conveniente à vontade divina produzir a criatura como participante da sua bondade, de modo a representar pela semelhança a bondade divina. Ora, tal representação não pode ser por modo de igualdade, como o efeito unívoco que representa a sua causa, de modo que a bondade infinita produza efeitos eternos, mas como um excedente é representado por aquilo que o excede. Ora, o excesso da bondade divina sobre a criatura exprime-se sobretudo pelo fato de que as criaturas nem sempre tenham sido. Nisto manifesta-se expressamente que todas as coisas, afora Deus, têm a Deus como autor do seu ser, e que a potência divina não está obrigada a produzir tais efeitos, como está a natureza para os efeitos naturais; e manifesta-se com isto que Deus obra por sua vontade e entendimento. Alguns entenderam o contrário dessas verdades, supondo a eternidade das criaturas.

Assim, pois, nada há da parte do agente que nos obrigue a admitir a eternidade das criaturas.

CAPÍTULO XXXVI
SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS TOMADOS DA PARTE DAS COISAS FEITAS

1. Semelhantemente, nem da parte da criatura há qualquer coisa que nos leve a afirmar necessariamente a sua eternidade.

non semper, vel quare post non esse, vel cum aliquo principio.

1117. — Ad hoc autem inquirendum, *sexta* ratio (1093) inducebatur ex parte finis, qui solus inducere potest necessitatem in his quae voluntate aguntur. Finis autem divinae voluntatis non potest esse nisi eius bonitas. Non autem agit propter hunc finem producendum in esse, sicut artifex agit propter constitutionem artificiati: cum bonitas eius sit aeterna et immutabilis, ita quod ei nihil accrescere potest. Nec etiam posset dici quod propter eius meliorationem Deus agat. Nec etiam agit propter hunc finem acquirendum sibi, sicut rex pugnat ut acquirat civitatem: ipse enim est sua bonitas. Restat igitur quod agat propter finem inquantum effectum producit ad participationem finis. In producendo igitur res sic propter finem, uniformis habitudo finis ad agentem non est consideranda ut ratio operis sempiterni: sed magis est attendenda habitudo finis ad effectum qui fit propter finem; ut taliter producatur effectus qualiter convenientius ordinetur ad finem. Unde per hoc quod finis uniformiter se habet ad agentem, non potest concludi quod effectus sit sempiternus.

1118. — Nec est necessarium effectum divinum semper fuisse, propter hoc quod sic convenientius ordinetur ad finem, ut *septima* (1094) ratio procedere videbatur: sed convenientius ordinatur ad finem per hoc quod est non semper fuisse. Omne enim agens producens effectum in participationem suae formae, intendit in eo inducere suam similitudinem. Sic igitur divinae voluntati conveniens fuit in suae bonitatis participationem creaturam producere, ut sua similitudine divinam bonitatem repraesentaret. Non autem potest esse talis repraesentatio per modum aequalitatis, sicut effectus univocus suam causam repraesentat, ut sic oporteat ab infinita bonitate aeternos effectus produci: sed sicut excedens repraesentatur ab eo quod exceditur. Excessus autem divinae bonitatis supra creaturam per hoc maxime exprimitur quod creaturae non semper fuerunt. Ex hoc enim apparet expresse quod omnia alia praeter ipsum eum habent sui esse auctorem; et quod virtus eius non obligatur ad huiusmodi effectus producendos, sicut natura ad effectus naturales; et per consequens quod est voluntate agens et intelligens. Quorum contraria QUIDAM posuerunt, aeternitatem creaturarum supponentes.

1119. — Sic igitur ex parte agentis nihil est quod aeternitatem creaturarum nos ponere cogat.

CAP. XXXVI. - SOLUTIO RATIONUM QUAE SUMUNTUR EX PARTE RERUM FACTARUM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 5 ad 1-10; *Pot.* q. 3, a. 17 ad 2-3, ad 5, ad 10-11, ad 15-18, ad 23-25, ad 27-29; I, q. 46, a. 1 ad 1-5, ad 7; XII *Metaphys.* lect. 5 (2497-2499); lect. 10 (2598); *Aeternit.* (303-305); I *Caelo*, lect. 29 (280, 287).

1120. — SIMILITER etiam nec ex parte creaturae est aliquid quod nos ad eius aeternitatem ponendam de necessitate inducat.

1121. — Necessitas enim essendi quae in creaturis invenitur, ex quo *prima* ratio (1097) ad hoc sumitur, est necessitas ordinis, ut in praecedentibus (cap. 30) est ostensum. Necessitas autem ordinis non cogit ipsum cui talis inest necessitas, semper fuisse, ut supra (cap. 31) ostensum est. Licet enim substantia caeli, per hoc quod caret potentia ad non esse, habeat necessitatem ad esse, haec tamen necessitas sequitur eius substantiam. Unde, substantia eius iam in esse instituta, talis necessitas impossibilitatem non essendi inducit: non autem facit esse impossibile caelum non esse, in consideratione qua agitur de productione substantiae ipsius.

1122. — Similiter etiam virtus essendi semper, ex qua procedebat *secunda* ratio (1098), praesupponit substantiae productionem. Unde, cum de productione substantiae caeli agitur, talis virtus sempiternitatis argumentum sufficiens esse non potest.

1123. — Motus etiam sempiternitatem non cogit nos ponere ratio consequenter inducta (1099). Iam enim patet (cap. praec.) quod absque mutatione Dei agentis potest esse quod novum agat non sempiternum. Si autem possibile est aliquid ab eo agi de novo, patet quod et moveri: nam novitas motus dispositionem voluntatis aeternae sequitur de motu non semper essendo.

1124. — *a*) Similiter etiam intentio naturalium agentium ad specierum perpetuitatem, ex quo *quarta* ratio (1100) procedebat, praesupponit naturalia agentia iam producta. Unde locum non habet haec ratio nisi in rebus naturalibus iam in esse productis, non autem cum de rerum productione agitur.

b) Utrum autem necesse sit ponere generationem perpetuo duraturam, in sequentibus ostendetur (cfr. *lib.* IV, cap. ult.).

1125. — Ratio etiam *quinta* (1101), ex tempore inducta, aeternitatem motus magis supponit quam probet. Cum enim prius et posterius et continuitas temporis sequatur prius et posterius et continuitatem motus, secundum ARISTOTELIS doctrinam, patet quod idem instans est principium futuri et finis praeteriti quia aliquid signatum in motu est principium et finis diversarum partium motus. Non oportebit igitur omne instans huiusmodi esse, nisi omne signum in tempore acceptum sit medium inter prius et posterius in motu, quod est ponere motum sempiternum. Ponens autem motum non esse sempiternum, potest dicere primum instans temporis esse principium futuri et nullius praeteriti finem. Nec repugnat successioni temporis quod ponatur in ipso aliquod *nunc* principium et non finis propter hoc quod linea, in qua ponitur punctus aliquis principium et non finis, est stans, et non fluens: quia etiam in motu aliquo particulari, qui etiam non est stans sed fluens, signari aliquid potest ut principium motus tantum et non ut finis: aliter enim omnis motus esset perpetuus, quod est impossibile.

1126. — Quod autem prius ponitur non esse temporis quam eius esse si tempus incoepit, non cogit nos dicere quod ponitur tempus esse si ponatur non esse, ut *sexta*

Com efeito, a necessidade de ser, que se encontra nas criaturas, e da qual o primeiro argumento é deduzido, é uma necessidade de ordem, segundo se demonstrava anteriormente (c. XXX). Ora, a necessidade de ordem não coage o sujeito na qual ela está, como acima foi demonstrado (c. XXXI). Embora a substância do céu, por não ter potência para o não ser, tenha necessidade de ser, esta necessidade é posterior à substância. Donde, já estando a substância do céu constituída no ser, tal necessidade induz a impossibilidade de não ser. Mas não faz ser impossível o céu não ser, quando se considera a produção da sua substância.

2. Semelhantemente também a virtude de ser sempre, da qual foi deduzido o segundo argumento, pressupõe a produção da substância. Por isso, tratando-se da produção da substância do céu, tal virtude não pode servir de argumento suficiente para a eternidade.

3. O argumento seqüente (o terceiro) também não nos obriga a afirmar a eternidade do movimento, pois já ficou esclarecido (c. prec.) que, sem mudança em Deus que opera, pode Deus produzir algo novo que não seja eterno. Ora, se é possível que algo novo seja produzido, é evidente que também possa mover-se, pois o novo movimento corresponde à disposição que a vontade eterna tem de que o movimento não seja sempre.

4. Semelhantemente, também a tendência dos agentes naturais de perpetuarem as espécies, como discorria o quarto argumento, pressupõe os agentes naturais já produzidos. Por conseguinte, tal razão só se aplica aos agentes naturais já produzidos, mas não em se tratando da produção das coisas. Mas se for necessário admitir uma geração de duração perpétua, isso será demonstrado mais adiante (l. IV, c. final).

5. Também o quinto argumento, induzido do tempo, antes supõe a eternidade do movimento do que a demonstra. Pois, como o antes e o depois e a continuidade do tempo acompanham o antes e o depois e a continuidade do movimento, conforme ensina Aristóteles (IV Física 11, 219a; Cmt 17, 576s), é evidente que o mesmo instante é princípio do futuro e termo do passado, porque qualquer fração do movimento é princípio e termo das suas diversas partes. Por conseguinte, não será conveniente que todo instante seja assim, a não ser que uma indicação tomada no tempo seja intermediária entre antes e depois no movimento, o que leva a admitir o movimento eterno. Admitindo-se, porém, que o tempo não é eterno, pode-se dizer que o primeiro instante do tempo é princípio do futuro, sem ser fim de passado algum, nem repugna à sucessão do tempo nele se pôr um *agora* princípio e não termo, porque a linha, na qual se admite um ponto que é princípio, e não é termo, é estática e não dinâmica. Também em um movimento particular, que não é permanente, mas fluente, pode-se indicar algo que seja só princípio de movimento, e não termo. Doutro modo, qualquer movimento seria perpétuo, o que é impossível.

6. O admitir-se como anterior ao ser do tempo o seu não-ser, se o tempo começou, isso não nos obriga a dizer que admitimos que o tempo é quando admitimos que não é, como concluía o sexto argumento. Com

efeito, quando dizemos que o tempo tem o ser depois do não-ser, não se estabelece parte alguma de tempo na realidade, mas só na imaginação. Assim, quando dizemos que o tempo é depois de não ser, entendemos que não houve parte alguma de tempo antes deste determinado instante, como, quando dizemos que *acima do céu não há nada*, não entendemos que há algum lugar fora do céu que se possa dizer acima relativamente a ele, mas que não há lugar superior a ele. Ora, num e noutro caso a imaginação pode acrescentar uma medida à coisa existente, razão por que assim como não se pode admitir quantidade corpórea infinita, como diz o Filósofo (III Física 6, 206b; Cmt 10, 380), também nem o tempo é eterno.

7. A verdade das proposições que deve ser concedida até por quem as nega, em que se fundamentara o sétimo argumento, tem necessidade de ordem que é a do predicado para o sujeito. Por isso, não obriga coisa alguma a ter existido sempre, a não ser talvez o intelecto divino, no qual está a raiz de toda verdade, como foi demonstrado (l. I, c. LXII).

É evidente, pois, que as razões induzidas da parte das criaturas não obrigam a afirmar a eternidade.

ratio (1102) concludebat. Nam prius quod dicimus antequam tempus esset, non ponit aliquam temporis partem in re, sed solum in imaginatione. Cum enim dicimus quod tempus habet esse *post non esse*, intelligimus quod non fuit aliqua pars temporis ante hoc nunc signatum: sicut, cum dicimus quod *supra caelum nihil est*, non intelligimus quod aliquis locus sit extra caelum qui possit dici supra respectu caeli, sed quod non est locus eo superior. Utrobique autem imaginatio potest mensuram aliquam rei existenti apponere: ratione cuius, sicut non est ponenda quantitas corporis infinita, ut dicitur in III *Phys.*, ita nec tempus aeternum.

1127. — Veritas autem propositionum quam oportet concedere etiam propositiones negantem, ex qua *septima* ratio (1103) procedebat, habet necessitatem ordinis qui est praedicati ad subiectum. Unde non cogit aliquam rem esse semper: nisi forte intellectum divinum, in quo est radix omnis veritatis, ut in Primo (cap. 62) ostensum est.

1128. — Patet igitur quod rationes ex creaturis inductae non cogunt ad mundi aeternitatem ponendam.

CAPÍTULO XXXVII
SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS TOMADOS DA PARTE DA PRODUÇÃO DAS COISAS

1. Resta ainda demonstrar que nem da parte da produção das coisas razão alguma pode obrigar a tais conclusões.

Com efeito, a sentença comum dos filósofos que dizem do *nada não se faz nada*, da qual procedia o primeiro argumento, é verdadeira quanto àquele produzir-se que eles consideravam. Pois, porque todo o nosso conhecimento inicia-se nos sentidos, cujo objeto são as coisas singulares, o conhecimento humano procede do particular para o universal. Por isso, ao buscar o princípio das coisas, consideravam somente a produção dos entes particulares, inquirindo o modo pelo qual era feito tal fogo, ou tal pedra. Por esse motivo, os primeiros filósofos, considerando mais extrinsecamente que o devido a produção das coisas, afirmaram que elas são feitas só segundo disposições acidentais, como o duro, o denso, e semelhantes. Conseqüentemente, diziam que o produzir nada mais era que o alterar-se, porque entendiam que qualquer coisa era produzida de um ente em ato.

Mas os filósofos posteriores, considerando a produção das coisas mais intrinsecamente, inquiriam o vir-a-ser delas segundo a substância, afirmando que não é conveniente que algo se faça do ente em ato senão acidentalmente, mas, essencialmente, do ente em potência. Ora, esta produção de um ente vindo de outro é a produção de um ente particular. Com efeito, isto é feito enquanto é este ente, como homem, ou fogo, mas não enquanto é ente universal, pois o ente que antes havia é que foi transmudado neste ente.

CAP. XXXVII. - SOLUTIO RATIONUM QUAE SUMEBANTUR EX PARTE FACTIONIS RERUM.

LOCI CONGR. - *Pot.* q. 3, a. 5; I, q. 44, a 2; VIII *Phys.* lect. 2; I *Gener.* lect. 7 (57): Quod quidem; *Aeternit.* (303-307); *Comp.* cap. 99 (190); *Subst.* cap. 9 (94; 98-100).

1129. — RESTAT autem ostendere quod nec ex parte productionis rerum aliqua ratio sumpta cogere possit ad idem.

1130. — *a*) Communis enim philosophorum positio ponentium *ex nihilo nihil fieri*, ex quo *prima* ratio (1106) procedebat, veritatem habet secundum illud fieri quod ipsi considerabant. Quia enim omnis nostra cognitio a sensu incipit, qui singularium est, a particularibus considerationibus ad universales consideratio humana profecit. Unde principium rerum perquirentes particulares factiones entium tantum consideraverunt, inquirentes qualiter vel hic ignis vel hic lapis fiat.

b) Et ideo P r i m i, magis extrinsece quam oporteret fieri rerum considerantes, posuerunt rem fieri solum secundum quasdam accidentales dispositiones, ut *rarum, densum*, et huiusmodi, dicentes per consequens fieri nihil esse nisi *alterari*, propter hoc quod ex ente in actu unumquodque fieri intelligebant.

c) P o s t e r i o r e s vero, magis intrinsece, rerum factionem considerantes, ad fieri rerum secundum substantiam processerunt, ponentes quod non oportet aliquid fieri ex ente in actu nisi per accidens, sed per se ex ente in potentia. Hoc autem fieri, quod est entis ex qualicumque ente, est factio entis particularis: quod quidem fit inquantum est hoc ens, ut homo vel ignis, non autem inquantum est universaliter; ens enim prius erat, quod in hoc ens transmutatur.

d) Profundius autem ad rerum originem ingredientes, consideraverunt ad ultimum totius entis creati ab una prima causa processionem: ut ex rationibus hoc ostendentibus supra (cap. 16) positis patet. In hac autem processione totius entis a Deo non est possibile fieri aliquid ex aliquo alio praeiacente: non enim esset totius entis creati factio.

e) Et hanc quidem factionem non attigerunt primi Naturales, quorum erat communis sententia *ex nihilo nihil fieri*. Vel, si qui eam attigerunt, non proprie nomen *factionis* ei competere consideraverunt, cum nomen *factionis* motum vel mutationem importet, in hac autem totius entis origine ab uno primo ente intelligi non potest transmutatio unius entis in aliud, ut ostensum est (cap. 17). Propter quod nec ad Naturalem Philosophum pertinet huiusmodi rerum originem considerare: sed ad Philosophum Primum, qui considerat ens commune et ea quae sunt separata a motu.

f) Nos tamen sub quadam similitudine etiam ad illam originem nomen *factionis* transferimus, ut dicamus ea *facta* quorumcumque essentia vel natura ab aliis originem habet.

1131. — Ex quo patet quod nec *secunda* ratio (1107) de necessitate concludit, quae ex ratione motus sumebatur. Nam creatio mutatio dici non potest nisi secundum metaphoram, prout creatum consideratur habere esse post non esse: ratione cuius aliquid ex alio fieri dicitur etiam eorum quae invicem transmutationem non habent, ex hoc solo quod unum eorum est post alterum, sicut *dies ex nocte*. Nec ratio motus inducta ad hoc aliquid facere potest: nam quod nullo modo est, non se habet aliquo modo; ut possit concludi quod, quando incipit esse, *alio modo se habeat nunc et prius*.

1132. — Ex hoc etiam patet quod non oportet aliquam potentiam passivam praecedere esse totius entis creati, ut *tertia* ratio (1108) concludebat. Hoc enim est necessarium in illis quae per motum essendi principium sumunt: eo quod motus est *actus existentis in potentia*. Possibile autem fuit ens creatum esse, antequam esset, per potentiam agentis, per quam et esse incoepit. Vel propter habitudinem terminorum, in quibus nulla repugnantia invenitur: quod quidem possibile *secundum nullam potentiam dicitur*, ut patet per PHILOSOPHUM, in V *Metaph.* . Hoc enim praedicatum quod est *esse*, non repugnat huic subiecto quod est *mundus* vel *homo*, sicut *commensurabile* repugnat *diametro*: et sic sequitur quod non sit impossibile esse, et per consequens quod sit possibile esse antequam esset, etiam nulla potentia existente. In his autem quae per motum fiunt, oportet prius fuisse possibile per aliquam passivam potentiam: in quibus PHILOSOPHUS, in VII *Metaphys.* , hac utitur ratione.

1133. — Patet etiam ex hoc quod nec *quarta* ratio (1109) ad propositum concludit. Nam fieri non simul est cum esse rei in

Os que mais profundamente indagaram a origem das coisas consideram, finalmente, a processão de todo ente criado partindo de uma primeira causa, como esclarecem os argumentos usados para confirmar isto (c. XVI). Ora, nesta produção de todo ente partindo de Deus não é possível fazer-se algo de outra coisa existente, pois não teríamos a produção de todos os entes criados.

A esta produção não chegaram os primeiros filósofos naturais, cuja sentença comum era: *do nada não se faz nada*, ou, se atingiram, não pensaram atribuir-lhe propriamente o nome de produção, pois, como o termo produção importa movimento ou mudança, nesta origem de todos os entes provenientes de um ente primeiro não se pode entender a transmutação de um ente em outro, como acima foi demonstrado (c. XVII). Por esse motivo, não cabe ao filósofo da natureza considerar tal origem das coisas, mas isto pertence ao filósofo da Filosofia Primeira, que considera o ente comum e as causas abstraídas do movimento.

Contudo, por alguma semelhança, transferimos também o nome de produção para aquela origem, de modo que dizemos *produzidas* todas as coisas, cuja essência, ou natureza, se origina de outras.

2. Depreende-se também daí que nem é necessária a conclusão do segundo argumento, assumido da parte do movimento. Pois, criação não pode ser dita a não ser por metáfora, enquanto se considera a coisa criada tendo ser após o não-ser, razão por que se diz que uma coisa é feita de outra, também quanto àquelas que não se transmutam entre si, porque uma delas vem após a outra, como por exemplo, o dia que vem após a noite. Nem a razão do movimento, que se alega, tem valor algum aqui, pois, o que não é de modo algum, também não se comporta de modo algum, para se poder concluir que, quando começa a ser, *comporta-se diferentemente agora e antes*.

3. Depreende-se ainda que não é necessário que uma potência passiva preceda o ser de todos os entes criados, como concluía o terceiro argumento. Ela é necessária nas coisas que têm o princípio do ser por movimento, porque o movimento é *o ato do existente em potência*. Entretanto, foi possível o ente criado ser, antes de ser, pela potência do agente, pela qual também começou a ser, ou pela correlação dos termos, entre os quais não há repugnância alguma, o que se diz *possível, mas não segundo alguma potência*, como ensina o Filósofo (V Metafísica 12, 1019b; Cmt 14, 971). O predicado *ser* não repugna aos sujeitos mundo ou homem, como o comensurável repugna ao diâmetro. Por conseguinte, não é impossível que seja e, conseqüentemente, que seja possível ser antes de ser, embora não existindo potência alguma. Mas, nas coisas feitas por movimento, é necessário que a primeira tenha sido possível por alguma potência passiva, e para elas o Filósofo usa deste argumento (VII Metafísica 7, 1032a; Cmt 6, 1388).

4. Depreende-se também daí que o quarto argumento não conclui, como pretende. Pois, produzir-se não se dá simultaneamente com o ser nas coisas que se

produzem por movimento, em cujo produzir-se há sucessão. Porém, nas que não se fazem por movimento, o produzir-se não é anterior ao ser.

5. Evidencia-se assim que nada proíbe afirmar que o mundo não tenha sempre existido. E é o que afirma a fé católica na Sagrada Escritura: *No princípio Deus criou o céu e a terra (*Gn 1,1); *Antes que fizesse alguma coisa no princípio*... (Pr 8, 12).

his quae per motum fiunt, in quorum fieri successio invenitur. In his autem quae non fiunt per motum, non est prius fieri quam esse.

1134. — Sic igitur evidenter apparet quod nihil prohibet ponere mundum non semper fuisse. Quod FIDES CATHOLICA ponit: *Gen.* 1, 1: *In principio creavit Deus caelum et terram.* Et *Prov.* 8, 12 de Deo dicitur: *Antequam quicquam faceret a principio* etc.

CAPÍTULO XXXVIII
ARGUMENTOS COM OS QUAIS ALGUNS SE ESFORÇAM POR DEMONSTRAR QUE O MUNDO NÃO É ETERNO

1. Há, contudo, alguns argumentos trazidos por alguns filósofos para provar que o mundo não tem existido sempre, decorrentes das seguintes premissas:

a) Foi demonstrado que Deus é a causa do ser de todas as coisas. Ora, a causa, devido a sua operação, deve preceder o que é feito.

b) Além disso, sendo todo ente criado por Deus, não se pode dizer que o ente foi produzido por outro ente, e assim, só resta afirmar que é feito do nada. E, conseqüentemente, tem o ser após o não-ser.

c) Além disso, não é possível ultrapassar os infinitos. Ora, se o mundo sempre existiu, haverá infinitos ultrapassados, porque o que é passado já passou. Assim, há um número infinito de dias, ou de giros do sol, que passaram.

d) Além disso, segue-se que se faz adição ao infinito, porque diariamente acrescentam-se novos dias e giros aos dias e giros do sol ultrapassados.

e) Além disso, segue-se que se pode proceder infinitamente nas causas eficientes, se a geração sempre existiu, pois o pai é causa do filho; este, de outro, e assim infinitamente.

f) Além disso, seguir-se-á que há infinitos, a saber, as almas imortais dos infinitos homens passados.

2. Como, porém, esses argumentos não concluem necessariamente em tudo, embora apresentem probabilidade, é suficiente apenas mencioná-los, para que não se pense que a fé católica assenta-se em razões inconsistentes, e não na solidíssima doutrina de Deus. Eis por que parece conveniente indicar como se responde aos que se lhes opõem afirmando a eternidade do mundo.

Com efeito, o que foi afirmado em primeiro lugar, a saber, que o agente necessariamente precede o efeito que se produz mediante a sua operação, isso é verdadeiro naqueles agentes que operam por meio de movimento, porque o efeito não se dá senão no fim do movimento, e é necessário que haja também o agente assim que o movimento começa. Mas nos agentes que operam instantaneamente, tal não é necessário, pois, por exemplo, o sol estando em determinado ponto do Oriente já ilumina o nosso hemisfério.

3. Também o que se diz em segundo lugar não é concludente. Pois a contraditória de *algo é feito de algo*, se isso não é verdadeiro, será *algo não é feito de algo*, e não *algo é feito do nada*, a não ser que *nada* se tome no

CAP. XXXVIII. - RATIONES QUIBUS QUIDAM CONANTUR OSTENDERE MUNDUM NON ESSE AETERNUM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 5: Sed contra 1-9; Et quia... ad 1-9; *Quodlib.* XII, q. 6, a. 1; I, q. 46, a. 2; *Aeternit.* (308-311); *infra:* 1622 *h.*

1135. — SUNT autem quaedam rationes a QUIBUSDAM inductae ad probandum mundum non semper fuisse, sumptae ex his.

1136. — Deum enim esse omnium rerum causam est demonstratum. Causam autem oportet duratione praecedere ea quae per actionem causae fiunt.

1137. — Item. Cum totum ens a Deo sit creatum, non potest dici factum esse ex aliquo ente, et sic relinquitur quod sit factum ex nihilo. Et per consequens quod habeat esse post non esse.

1138. — Adhuc. Quia infinita non est transire. Si autem mundus semper fuisset, essent iam infinita pertransita: quia quod praeteritum est, pertransitum est; sunt autem infiniti dies vel circulationes solis praeteritae, si mundus semper fuit.

1139. — Praeterea. Sequitur quod infinito fiat additio: cum ad dies vel circulationes praeteritas quotidie de novo addatur.

1140. — Amplius. Sequitur quod in causis efficientibus sit procedere in infinitum, si generatio fuit semper, quod oportet dicere mundo semper existente: nam filii causa est pater, et huius alius, et sic in infinitum.

1141. — Rursus. Sequetur quod sint infinita: scilicet infinitorum hominum praeteritorum animae immortales.

1142. — Hae autem rationes quia non usquequaque de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant, sufficit tangere solum, ne videatur FIDES CATHOLICA in vanis rationibus constituta, et non potius in s o l i d i s s i m a D e i d o c t r i n a. Et ideo conveniens videtur ponere qualiter obvietur eis per eos qui aeternitatem mundi posuerunt.

1143. — Quod enim *primo* (1136) dicitur, agens de necessitate praecedere effectum qui per suam operationem fit, verum est in his quae agunt aliquid per motum: quia effectus non est nisi in termino motus; agens autem necesse est esse etiam cum motus incipit. In his autem quae in instanti agunt, hoc non est necesse: sicut simul dum sol est in puncto orientis, illuminat nostrum hemisphaerium.

1144. — Quod etiam *secundo* (1137) dicitur, non est efficax. Ei enim quod est *ex aliquo aliquid fieri*, contradictorium quod oportet dare si hoc non detur, est *non ex aliquo fieri:* non autem hoc quod est *ex nihilo*,

nisi sub sensu primi; ex quo concludi non potest quod fiat post non esse.

1145. — Quod etiam *tertio* (1138) ponitur, non est cogens. Nam infinitum, etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione: quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est. Quaelibet igitur circulatio praecedentium transiri potuit: quia finita fuit. In omnibus autem simul, si mundus semper fuisset, non esset accipere primam. Et ita nec transitum, qui semper exigit duo extrema.

1146. — Quod etiam *quarto* (1139) proponitur, debile est. Nam nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri qua est finitum. Ex hoc autem quod ponitur tempus aeternum, sequitur quod sit infinitum ex parte *ante*, sed finitum ex parte *post:* nam praesens est terminus praeteriti.

1147. — Quod etiam *quinto* (1140) obiicitur, non cogit.

a) Quia causas agentes in infinitum procedere est impossibile, secundum philosophos, in causis simul agentibus: quia oporteret effectum dependere ex actionibus infinitis simul existentibus. Et huiusmodi sunt causae per se infinitae: quia earum infinitas ad causatum requiritur.

b) In causis autem non simul agentibus, hoc non est impossibile, secundum eos qui ponunt generationem perpetuam. Haec autem infinitas accidit causis: accidit enim patri Socratis quod sit alterius filius vel non filius. Non autem accidit baculo, inquantum movet lapidem, quod sit motus a manu: movet enim inquantum est motus.

1148. — *a*) Quod autem de animabus obiicitur (1141) difficilius est. Sed tamen ratio non est multum utilis: quia multa supponit (cfr. 1622).

b) QUIDAM namque aeternitatem mundi ponentium posuerunt etiam humanas animas non esse post corpus.

c) QUIDAM vero quod ex omnibus animabus non manet nisi intellectus separatus: vel agens, secundum quosdam; vel etiam possibilis, secundum alios.

d) QUIDAM autem posuerunt circulationem in animabus, dicentes quod eaedem animae post aliqua saecula in corpora revertuntur.

e) QUIDAM vero pro inconvenienti non habent quod sint aliqua infinita actu in his quae ordinem non habent.

1149. — Potest autem efficacius procedi ad hoc ostendendum ex fine divinae voluntatis, ut supra (cap. 35) tactum est. Finis enim divinae voluntatis in rerum productione est eius bonitas inquantum per causata manifestatur. Potissime autem manifestatur divina virtus et bonitas per hoc quod res aliae praeter ipsum non semper fuerunt. Ex hoc enim ostenditur manifeste quod res aliae praeter ipsum ab ipso esse habent, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiam quod non agit per necessitatem naturae; et quod virtus sua est infinita in agendo. Hoc igitur convenientissimum fuit divinae bonitati, ut rebus creatis principium durationis daret.

1150. — Ex his autem quae praedicta sunt, vitare possumus diversos errores gentilium PHILOSOPHORUM.

sentido de *algo*. Donde não se poder concluir que algo seja feito depois do não-ser.

4. O que é dito em terceiro lugar não é convincente. Com efeito, o infinito, embora não se realize em ato simultâneo, pode estar em ato sucessivo, porque, neste caso, qualquer infinito tomado é finito. Por isso, qualquer giro dos precedentes pôde passar, porque foi finito. Mas, todos tomados simultaneamente, se o mundo sempre tivesse sido, não se poderia encontrar um primeiro. E, desse modo, não haveria percurso, porque percurso exige dois extremos.

5. O que é proposto em quarto lugar é também inconsistente. Com efeito, nada impede que se acrescente algo ao infinito na sua parte finita. Ora, conclui-se da afirmação que o tempo é eterno, que ele é infinito quanto à parte *antes*, mas finito quanto à parte *depois*, porque o presente é o termo do passado.

6. Não convence, outrossim, o que se objeta em quinto lugar. Com efeito, é impossível o processo nas causas agentes que operam simultaneamente, porque seria necessário que o efeito dependesse de ações infinitas existindo simultaneamente. E tais são causas por si mesmas infinitas, porque a sua infinidade é exigida pelo efeito.

Mas nas causas que não operam simultaneamente, isso se faz impossível, conforme os que propõem uma geração perpétua. Ora, essa infinidade é acrescida às causas, pois, por exemplo, é acrescido ao pai de Sócrates ser ou não filho de um outro. Porém, não é acrescido ao bastão, enquanto move a pedra, o ser movido pela mão, porque só move enquanto é movido.

7. No entanto, o que se objeta acerca das almas é mais difícil. Contudo, o argumento não é muito bom, porque supõe muitas coisas (cf. c. LXXXI).

Com efeito, alguns dos que propuseram a eternidade do mundo afirmaram também que as almas humanas existirão depois dos corpos. Alguns, porém, afirmaram que não permanece das almas senão o intelecto, segundo uns, ou só o intelecto possível, segundo outros. Alguns ainda afirmaram uma circulação das almas, dizendo que elas, após alguns séculos, reverterão aos corpos. Alguns, finalmente, não viram inconveniência em haver coisas desordenadas infinitas em ato.

8. Ora, para demonstrar isto, pode-se mais eficazmente partir do fim a que visa a vontade divina, como se mencionou acima (c. XXXV). O fim a que a vontade divina visa na produção das coisas é a bondade divina, que se manifesta nas coisas causadas. A virtude e a bondade divinas manifestam-se precipuamente no fato de as coisas, afora Deus, nem sempre terem sido. Com efeito, nisto fica mais claramente demonstrado que as coisas fora de Deus recebem dele o ser, justamente porque nem sempre existiram. Fica também demonstrado que Deus não opera por necessidade natural, e que a sua potência é infinita no operar. Foi, por conseguinte, convenientíssimo à bondade divina dar às coisas criadas o princípio de duração.

9. A partir do que foi visto, podemos evitar diversos erros dos filósofos gentios.

Uns afirmaram que o mundo era eterno.

Outros afirmaram que a matéria do mundo era eterna e dela, em algum tempo, começou a ser gerado o mundo, seja por acaso, ou por algum intelecto, ou mesmo pelo amor ou pela repulsão.

Todos eles supõem algo eterno além de Deus. Mas tal suposição repugna a fé católica.

a) Quorum QUIDAM posuerunt mundum aeternum.

b) QUIDAM materiam mundi aeternam, ex qua ex aliquo tempore mundus coepit generari: vel a casu; vel ab aliquo intellectu; aut etiam amore aut lite.

c) Ab omnibus enim his ponitur aliquid praeter Deum aeternum. Quod FIDEI CATHOLICAE repugnat.

Segunda parte

DA DISTINÇÃO DAS COISAS

ORDENAÇÃO DOS ASSUNTOS

- Refutação de seis sentenças falsas (cc. XXXIX-XLIV)
  - Não é casual (c. XXXIX)
  - Não provém da matéria (c. XL)
  - Não provém da oposição dos agentes (c. XLI)
  - Não provém da ordem dos agentes segundos (c. XLII)
  - Não é feita por Anjo (c. XLIII)
  - Não provém de atos livres das criaturas racionais (c. XLIV)
- Tese verdadeira: (c. XLV)
  - a causa da distinção das coisas é a vontade divina livre, que dá a elas a perfeição de que estão capacitadas para receber (c. XLV)

CAPÍTULO XXXIX
A DISTINÇÃO DAS COISAS NÃO É CASUAL

1. Tendo terminado o tratado sobre a produção das coisas, convém prosseguir examinando a distinção das mesmas (cf. c. V). É preciso demonstrar, em primeiro lugar, que essa distinção não provém do acaso.

Com efeito, o acaso não acontece senão nas coisas possíveis de se comportarem diversamente, pois, o que acontece sempre e necessariamente não dizemos ser casual. Ora, foi demonstrado acima (c. XXX) que há certas coisas criadas, as quais não têm possibilidade para o não-ser, como são as substâncias imateriais, e as que não têm contrariedade. Por conseguinte, as suas substâncias não podem ter vindo do acaso, porque são distintas entre si pela própria substância. Logo, a distinção delas não provém do acaso.

2. Além disso, o acaso somente acontece nas coisas que têm possibilidade de se comportarem diversamente, e esta possibilidade é da matéria, não da forma, porque esta determina ainda mais a possibilidade da matéria para um fim. Sendo assim, as coisas cuja distinção provém da forma, não se distinguem por acaso. Talvez assim se distinguem as coisas cuja distinção provém da matéria. Ora, a distinção das espécies provém da forma, mas, na mesma espécie, a distinção dos indivíduos provém da matéria. Por isso, a distinção específica das coisas não pode vir do acaso. Mas talvez possa o acaso ser distintivo de alguns indivíduos.

3. Além disso, sendo a matéria o princípio e a causa das coisas casuais, conforme se demonstrou, na produção das coisas geradas da matéria pode entrar o acaso. Mas foi demonstrado (c. XVI) que a primeira produção das coisas no ser não pode provir da matéria.

CAP. XXXIX. - QUOD DISTINCTIO RERUM NON EST A CASU.

LOCI CONGR. - *Pot.* q. 3, a. 16: Quidam namque; I, q. 47, a. 1: Soli quidem materiae; I *Gener.* lect. 1 (5-6, 9); lect. 3 (21); lect. 5 (40); I *Metaphys.* lect. 7 (113-114); VIII, lect. 2 (1692); *Subst.* cap. 1 (43); *Comp.* cap. 102 (197, 201).

1151. — EXPEDITIS autem his quae ad rerum productionem pertinent, restat prosequi ea quae sunt consideranda in rerum distinctione (cfr. cap. 5). In quibus primo oportet ostendere quod rerum distinctio non est a casu.

1152. — Casus enim non contingit nisi in possibilibus aliter se habere: quae enim sunt ex necessitate et semper, non dicimus esse a casu. Ostensum est autem supra (cap. 30) quasdam res creatas esse in quarum natura non est possibilitas ad non esse: sicut sunt substantiae immateriales, et absque contrarietate. Substantias igitur eorum impossibile est esse a casu. Sunt autem per suam substantiam ab invicem distinctae. Earum igitur distinctio non est a casu.

1153. — Amplius. Cum casus sit tantum in possibilibus aliter se habere; principium autem huiusmodi possibilitatis est materia, non autem forma, quae magis determinat possibilitatem materiae ad unum; ea quorum distinctio est a forma, non distinguuntur casu: sed forte ea quorum distinctio est a materia. Specierum autem distinctio est a forma: singularium autem eiusdem speciei a materia. Distinctio igitur rerum secundum speciem non potest esse a casu: sed forte aliquorum individuorum casus potest esse distinctivus.

1154. — Adhuc. Cum materia sit principium et causa rerum casualium, ut ostensum est, in eorum factione potest esse casus quae ex materia generantur. Ostensum est autem supra (cap. 16) quod prima rerum productio in esse non est ex materia. In ea

igitur casus locum habere non potest. Oportet autem quod prima rerum productio cum distinctione fuerit: cum multa inveniantur in rebus creatis quae neque ex invicem generantur, neque ex aliquo uno communi, quia non conveniunt in materia. Non est igitur possibile quod rerum distinctio sit a casu.

Ora, é necessário que a primeira produção das coisas tenha sido acompanhada de distinção, porque muitas há entre as coisas criadas que não são geradas umas das outras, nem de alguma coisa primeira comum, porque não coincidem na matéria. Logo, não é possível que a distinção das coisas seja casual.

1155. — Item. Causa per se prior est ea quae est per accidens. Si igitur posteriora sint a causa per se determinata, inconveniens est dicere priora esse a causa per accidens indeterminata. Distinctio autem rerum praecedit naturaliter motus et operationes rerum: determinati enim motus et operationes sunt rerum determinatarum et distinctarum. Motus autem et operationes rerum sunt a causis per se et determinatis: cum inveniantur aut semper aut in pluribus ex suis causis eodem modo procedere. Ergo et distinctio rerum est a causa per se et determinata: non a casu, quae est causa per accidens indeterminata.

4. Além disso, a causa por si mesma é anterior à causa por acidente. Por isso, se as coisas posteriores vêm de alguma causa determinada por si mesma, não é conveniente dizer que as causas anteriores procedem de uma causa indeterminada por acidente. Ora, a distinção das coisas naturalmente precede os movimentos e as operações das mesmas, pois os movimentos e as operações determinados pertencem às coisas determinadas e distintas. Ora, os movimentos e as operações das coisas procedem de causas por si mesmas e determinadas, porque acontecem sempre, ou na maioria das vezes, procedendo das causas do mesmo modo. Logo, também a distinção das coisas provém de causa por si mesma e determinada, e não do acaso, que é uma causa acidental e indeterminada.

1156. — Amplius. Cuiuslibet rei procedentis ab agente per intellectum et voluntatem, forma est ab agente intenta. Ipsa autem universitas creaturarum Deum habet auctorem, qui est agens per voluntatem et intellectum, ut ex praemissis (capp. 23, 24) patet. Nec in virtute sua defectus aliquis esse potest, ut sic deficiat a sua intentione: cum sua virtus sit infinita, ut supra (*lib.* I, cap. 43) ostensum est. Oportet igitur quod forma universi sit a Deo intenta et volita. Non est igitur a casu: casu enim esse dicimus quae praeter intentionem agentis sunt. Forma autem universi consistit in distinctione et ordine partium eius. Non est igitur distinctio rerum a casu.

5. Além disso, a forma de qualquer coisa que procede de agente que opera pelo intelecto e pela vontade foi intencionada pelo agente. Ora, a totalidade das criaturas tem a Deus como autor, que é um agente pelo intelecto e pela vontade, como se depreende do que foi acima exposto (cc. XXIII e XXIV). Nem pode haver defeito algum na sua potência, de modo a ser deficiente naquilo que determinou fazer, pois a sua potência é infinita, como acima foi demonstrado (l. I, c. XLIII). Por isso, é necessário que a fórma do universo seja intencionada e querida por Deus. Portanto, não vem do acaso, pois, conforme dissemos, do acaso são as coisas realizadas sem agente intencional. Ora, a forma do universo consiste na distinção e na ordenação das suas partes. Logo, a distinção das coisas não provém do acaso.

1157. — Adhuc. Id quod est bonum et optimum in effectu, est finis productionis ipsius. Sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium eius ad invicem, qui sine distinctione esse non potest: per hunc enim ordinem universum in sua totalitate constituitur, quae est optimum ipsius. Ipse igitur ordo partium universi et distinctio earum est finis productionis universi. Non est igitur distinctio rerum a casu.

6. Além disso, o fim da produção é aquilo que há de bom e de ótimo no efeito. Ora, o bem e o ótimo do universo consiste na ordenação das suas partes entre si, o que não pode haver sem a distinção das mesmas, pois é por esta ordenação que o universo está constituído na sua totalidade, que é o ótimo nele. Por conseguinte, a ordenação das partes do universo e a distinção delas é o fim da produção do universo. Logo, a distinção das coisas não vem do acaso.

1158. — Hanc autem veritatem SACRA SCRIPTURA profitetur: ut patet *Gen.* 1, ubi, cum primo dicatur, 1 *In principio creavit Deus caelum et terram*, subiungit, 4 *Distinxit Deus lucem a tenebris*, et sic de aliis: ut non solum rerum creatio, sed etiam rerum distinctio a Deo esse ostendatur, non a casu, sed quasi bonum et optimum universi. Unde subditur: 31 *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.*

7. A Sagrada Escritura afirma essa verdade, quando, no Gênesis, diz primeiramente: *No princípio Deus criou o céu e a terra* (Gn 1,1), acrescentando logo: *Separou Deus a luz das trevas* (Gn 1,4), e assim por diante, para indicar por estas palavras que não só a criação das coisas, como também a distinção delas vem de Deus, não do acaso, e para o bem e o aperfeiçoamento do universo. Donde acrescentar: *Deus viu todas as coisas que fez, e que eram muito boas* (Gn 1,31).

1159. — *a*) Per haec autem excluditur opinio antiquorum NATURALIUM ponentium causam materialem solum et unam, ex qua omnia fiebant raritate et densitate. Hos enim necesse est dicere distinctionem rerum quas in universo videmus, non ex alicuius

8. Por esse argumento é refutada a opinião dos antigos filósofos da natureza que consideravam uma só causa material da qual todas as coisas eram feitas por raridade e densidade. Assim devem eles necessariamente afirmar que a distinção das coisas que vemos no

universo procede, não de uma intenção ordenadora, mas do movimento fortuito da matéria.

Igualmente fica excluída a opinião de Demócrito e de Leucipo, que admitem infinitos princípios materiais, a saber: corpos indivisíveis de natureza idêntica, mas diferentes por figura, posição e ordem, de cujo concurso necessariamente fortuito (porque negaram uma causa agente) resulta, segundo eles, a diversidade das coisas. A diversidade das coisas é, pois, devido às três mencionadas diferenças nos átomos, isto é, de figura, de posição e de ordem. Daí resultar que a distinção das coisas é casual. O que é falso, como se depreende do exposto.

CAPÍTULO XL
A MATÉRIA NÃO É A PRIMEIRA CAUSA DA DISTINÇÃO DAS COISAS

1. Disto ulteriormente resulta que a distinção das coisas não é devido à diversidade da matéria, como de sua primeira causa.

Com efeito, da matéria não pode provir coisa alguma determinada senão casualmente, porque a matéria é potência para muitas coisas. Ora, se delas uma só resulta, isso deverá acontecer poucas vezes e de modo contingente, pois assim é o que acontece casualmente, principalmente quando não há intenção de um agente. Ora, foi demonstrado (c. prec.) que a distinção das coisas não provém do acaso. Resulta, pois, que essa distinção não é devida à diversidade da matéria, enquanto causa primeira.

2. Além disso, as coisas feitas segundo a intenção do agente não provêm da matéria enquanto causa primeira, pois a causa primeira é, no ato causativo, anterior à matéria, porque a matéria não se torna causa atual senão enquanto movida pelo agente. Donde, se um efeito se segue à disposição da matéria e à intenção do agente, não vem da matéria como causa primeira. E, por isso, vemos que as coisas que se reduzem à matéria como a sua primeira causa estão fora da intenção do agente, como, por exemplo, os monstros e outras falhas da natureza. Ora, a forma provém da intenção do agente. Isto se torna evidente, porque *o agente produz o semelhante a si* segundo a forma. Se, porém, alguma vez isto falha, é devido ao acaso, que provém da matéria. Por isso, as formas não seguem a disposição da matéria como sua causa primeira, mas, ao contrário, antes as matérias são assim dispostas para que haja tais formas. Ora, a distinção específica das coisas dá-se pelas formas. Logo, a distinção das coisas não é devido à diversidade da matéria como sua causa primeira.

3. Além disso, a distinção das coisas não pode provir da matéria senão naquelas coisas que são feitas de matéria preexistente. Ora, há na natureza muitas coisas distintas entre si que não podem ter sido feitas de matéria preexistente, como os corpos celestes, que não têm contrário, como manifesta o movimento deles. Logo, a diversidade da matéria não pode ser a primeira causa da distinção das coisas.

ordinante intentione provenisse, sed ex materiae fortuito motu.

b) Similiter etiam excluditur opinio DEMOCRITI et LEUCIPPI ponentium infinita principia materialia, scilicet indivisibilia corpora eiusdem naturae sed differentia figuris, ordine et positione, ex quorum concursu — quem oportebat esse fortuitum, cum causam agentem negarent — ponebant esse diversitatem in rebus, propter tres praedictas atomorum differentias, scilicet figurae, ordinis et positionis; unde sequebatur distinctionem rerum esse fortuitam. Quod ex praemissis patet esse falsum.

CAP. XL. - QUOD MATERIA NON EST PRIMA CAUSA DISTINCTIONIS RERUM.

LOCI CONGR. - *Pot.* q. 3, a. 1 ad 9; *ibid.* a. 16: quidam namque; I, q. 47, a. 1: quidam enim; XII *Metaphys.* lect. 2 (2440); *Comp.* cap. 71 (123-124); cap. 102 (198-199).

1160. — Ex hoc autem ulterius apparet quod rerum distinctio non est propter materiae diversitatem sicut propter primam causam.

1161. — Ex materia enim nihil determinatum provenire potest nisi casualiter: eo quod materia ad multa possibilis est; ex quibus si unum tantum proveniat, hoc ut in paucioribus contingens necesse est esse; huiusmodi autem est quod casualiter evenit, et praecipue sublata intentione agentis. Ostensum est (cap. praec.) autem quod rerum distinctio non est a casu. Relinquitur igitur quod non sit propter materiae diversitatem sicut propter primam causam.

1162. — Adhuc. Ea quae sunt ex intentione agentis, non sunt propter materiam sicut propter primam causam. Causa enim agens prior est in causando quam materia: quia materia non fit actu causa nisi secundum quod est mota ab agente. Unde, si aliquis effectus consequitur dispositionem materiae et intentionem agentis, non est ex materia sicut ex causa prima. Et propter hoc videmus quod ea quae reducuntur in materiam sicut in causam primam, sunt praeter intentionem agentis: sicut monstra et alia peccata naturae. Forma autem est ex intentione agentis. Quod ex hoc patet: *agens* enim *agit sibi simile* secundum formam; et si aliquando hoc deficiat, hoc est a casu propter materiam. Formae igitur non consequuntur dispositionem materiae sicut primam causam: sed magis e converso materiae sic disponuntur ut sint tales formae. Distinctio autem rerum secundum speciem est per formas. Distinctio igitur rerum non est propter materiae diversitatem sicut propter primam causam.

1163. — Amplius. Distinctio rerum non potest provenire ex materia nisi in illis quae ex materia praeexistente fiunt. Multa autem sunt ab invicem distincta in rebus quae non possunt ex praeexistente materia fieri: sicut patet de corporibus caelestibus, quae non habent contrarium, ut eorum motus ostendit. Non igitur potest esse prima causa distinctionis rerum diversitas materiae.

1164. — Item. Quaecumque habentia sui esse causam distinguuntur, habent causam suae distinctionis: unumquodque enim secundum hoc fit ens secundum quod fit unum in se indivisum et ab aliis distinctum. Sed si materia sui diversitate est causa distinctionis rerum, oportet ponere materias in se esse distinctas. Constat autem quod materia quaelibet habet esse ab alio, per hoc quod supra (cap. 15) ostensum est omne quod qualitercumque est, a Deo esse. Ergo aliud est causa distinctionis in materiis. Non igitur prima causa distinctionis rerum potest esse diversitas materiae.

1165. — Adhuc. Cum omnis intellectus [1] agat propter bonum, non agit melius propter vilius, sed e converso: et simile est de natura. Omnes autem res procedunt a Deo per intellectum agente, ut ex supra (cap. 24) dictis patet. Sunt igitur a Deo viliora propter meliora, et non e converso. Forma autem nobilior est materia: cum sit perfectio et actus eius. Ergo non producit tales formas rerum propter tales materias, sed magis tales materias produxit ut sint tales formae. Non igitur distinctio specierum in rebus, quae est secundum formam, est propter materiam: sed magis materiae sunt creatae diversae ut diversis formis conveniant.

1166. — Per hoc autem excluditur opinio ANAXAGORAE ponentis infinita principia materialia, a principio quidem commixta in uno confuso, quae postmodum intellectus separando rerum distinctionem constituit: et quorumcumque aliorum ponentium diversa principia materialia ad distinctionem rerum causandam.

CAP. XLI. - QUOD DISTINCTIO RERUM NON EST PROPTER CONTRARIETATEM AGENTIUM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 1; *de Pot.* q. 3, a. 6; *ibid.* a. 16: Quidam namque; I, q. 47, a. 1: Quidam enim; q. 49, a. 3; I *Metaphys.* lect. 9 (142-145; 147-148); I *Gener.* lect. 1 (8); lect. 2 (16-17); *Subst.* cap. 16 (143).

1167. — Ex praemissis etiam ostendi potest quod causa distinctionis rerum non est diversitas, aut etiam contrarietas agentium.

1168. — Si enim diversi agentes ex quibus procedit rerum diversitas, sunt ordinati ad invicem, oportet quod huius ordinis sit aliqua una causa: nam multa non uniuntur nisi per aliquod unum. Et sic illud ordinans est prima causa et una distinctionis rerum. Si vero diversi agentes non sint ad invicem ordinati, concursus eorum ad diversitatem rerum producendam erit per accidens. Distinctio igitur rerum erit casualis. Cuius contrarium supra (cap. 39) ostensum est.

1169. — Item. A diversis causis non ordinatis non procedunt effectus ordinati, nisi forte per accidens: diversa enim, inquantum huiusmodi, non faciunt unum. Res autem distinctae inveniuntur habere ordinem ad invicem non casualiter: cum ut in pluribus unum ab alio iuvetur. Impossibile est igitur quod distinctio rerum sic ordinatarum sit propter diversitatem agentium non ordinatorum.

4. Além disso, todas as coisas que tendo causa do seu ser se distinguem, têm causa da distinção, pois cada coisa é ente enquanto é uma, em si indivisa e distinta das outras. Ora, se a matéria é pela sua diversidade causa da distinção das coisas, é preciso admitir que as matérias são distintas por si mesmas. Consta, porém, que qualquer matéria recebe o ser de outrem, conforme foi acima demonstrado (c. XV) que tudo que de algum modo é, vem de Deus. Por conseguinte, outra será a causa das distinções nas matérias. Logo, a primeira causa da distinção das coisas não pode ser a diversidade da matéria.

5. Além disso, como toda natureza intelectual opera por causa do bem, não opera o melhor por causa do que é mais vil, mas pelo contrário. Coisa semelhante dá-se com a natureza. Ora, todas as coisas procedem de Deus pela operação do intelecto, como se depreende do que acima foi dito (c. XXIV). Assim, as coisas mais vis vêm de Deus por causa das melhores, e não o contrário. Ora, a forma é mais nobre que a matéria, porque é a perfeição e o ato dela. Logo, Deus não produz determinadas formas das coisas por causa das matérias, mas produz determinadas matérias para que haja determinadas formas. Por isso, a distinção específica das coisas, que vem da forma, não vem da matéria, mas antes as matérias são criadas diversas para convirem com as formas diversas.

6. Pelo exposto fica afastada a opinião de Anaxágoras, que afirmava haver infinitos princípios materiais, os quais , inicialmente misturados num todo confuso, depois foram separados por um intelecto que estabeleceu a distinção das coisas. Afasta-se também a opinião de todos os outros filósofos que admitiam diversos princípios materiais destinados a causar a distinção das coisas.

CAPÍTULO XLI
A DISTINÇÃO DAS COISAS NÃO VEM DA CONTRARIEDADE DOS AGENTES

1. Pelo que foi dito acima pode-se demonstrar ainda que a causa da distinção das coisas também não é a diversidade ou a contrariedade dos agentes.

Com efeito, se os diversos agentes, dos quais procede a diversidade das coisas, estão ordenados entre si, é necessário que haja uma só causa desta ordenação, porque coisas múltiplas não se unificam senão por meio de algo uno. E, assim, este ordenador é a primeira e única causa da distinção das coisas. Ora, se os múltiplos agentes não estão ordenados entre si, o concurso deles na produção das diversas coisas será acidental. Logo, a distinção das coisas será casual, contrariamente ao que foi acima demonstrado (c. XXXIX).

2. Além disso, de diversas causas não ordenadas não procedem efeitos ordenados, a não ser acidentalmente, porque coisas diversas, enquanto tais, não fazem unidade. Ora, encontram-se coisas distintas ordenadas entre si não casualmente, porque, em muitos casos, uma é ajudada pela outra. Logo, é impossível que a distinção das coisas assim ordenadas seja devido à diversidade de agentes não ordenados.

3. Além disso, as coisas que têm alguma causa da sua distinção não podem ser a primeira causa da distinção das coisas. Mas se muitos agentes forem vistos agindo do mesmo modo, é necessário que tenham uma causa para a sua distinção. Realmente, têm a causa do ser, porque todos os entes procedem de um primeiro ente, como foi demonstrado (c. XV), e uma só é a causa do ser de uma coisa e da sua distinção das outras coisas, como também foi demonstrado (c. prec.). Logo, é impossível que a primeira causa da distinção das coisas sejam agentes diversos.

4. Além disso, se a diversidade das coisas procede da identidade ou da diversidade dos agentes, isto parece realizar-se sobretudo segundo a afirmação de muitos quanto à contrariedade do bem e do mal, de modo que todas as coisas boas procedem de um princípio bom, e todas as más, de um princípio mau, pois o bem e o mal encontram-se em todos os predicamentos. Ora, não pode haver um primeiro princípio de todos os males, pois como as coisas que procedem de outras reduzem-se às que são por si, será conveniente que o primeiro princípio dos males seja mau por si mesmo. Ora, é dita tal por si mesma a coisa que é tal por sua essência. Logo, a sua essência não será boa, o que é impossível. Com efeito, o que é, enquanto é ente, tem necessariamente o ser bom, pois cada coisa ama o seu ser e deseja conservá-lo. Um sinal disto vê-se no fato de que cada coisa luta contra a sua corrupção. Ora, o *bem é aquilo que todas as coisas apetecem* (I Ética 1, 1094b; Cmt 1, 9ss). Logo, é impossível que a distinção das coisas proceda de dois princípios contrários, dos quais um é bom, o outro, mau.

5. Além disso, todo agente opera enquanto é ato. Ora, cada coisa é perfeita enquanto é ato. O que é perfeito, enquanto perfeito, nós chamados de bom. Logo, todo agente, enquanto agente, é bom. Se, porém, uma coisa é má por si mesma, ela não pode ser agente. Ora, se há um primeiro princípio das coisas más, ele será necessariamente mau por si mesmo, como foi demonstrado. Logo, é impossível que a distinção das coisas proceda de dois princípios, um bom e outro mau.

6. Além disso, se todo ente é bom enquanto ente, o mal, enquanto mal, é não-ente. Ora. o não-ente, enquanto não-ente, não pode ser agente, porque todo agente opera enquanto é ente em ato. Ora, *cada coisa produz o que é semelhante a si*. Logo, ao mal, enquanto mal, não se pode atribuir causalidade operativa por si mesma. Logo, não se pode fazer a redução das coisas más a uma primeira causa que por si mesma seja a causa de todos os males.

7. Além disso, o que acontece sem que o agente o tenha intencionado não tem uma causa própria, mas isto acontece acidentalmente, como, por exemplo, alguém que encontrou um tesouro ao cavar a terra para plantar. Ora, o mal em um efeito não pode vir senão sem a intenção do agente, porque todo agente intenciona o bem, pois o *bem é o que todas as coisas apetecem*. Logo, o mal não tem causa própria, mas ele incide acidentalmente nos efeitos. Logo, não se pode atribuir um primeiro princípio para todos os males.

1170. — Amplius. Quaecumque habent causam suae distinctionis, non possunt esse prima causa distinctionis rerum. Sed si plura agentia ex aequo accipiantur, necesse est quod habeant causam suae distinctionis: habent enim causam essendi, cum omnia entia sint ab uno primo ente, ut supra (cap. 15) ostensum est; idem autem est causa essendi alicui et distinctionis eius ab aliis, sicut ostensum est (cap. praec.). Non potest igitur esse prima causa distinctionis rerum diversitas agentium.

1171. — Item. Si diversitas rerum procedat a diversitate vel contrarietate diversorum agentium, maxime hoc videtur, quod et plures ponunt, de contrarietate boni et mali, ita quod omnia bona procedant a bono principio, mala autem a malo: bonum enim et malum sunt in omnibus generibus. Non potest autem esse unum primum principium omnium malorum. Cum enim ea quae sunt per aliud, reducantur ad ea quae sunt per se, oportebit primum activum malorum esse per se malum. Per se autem dicimus tale quod per essentiam suam tale est. Eius igitur essentia non erit bona. Hoc autem est impossibile. Omne enim quod est, inquantum est ens, necesse est esse bonum: esse namque suum unumquodque amat et conservari appetit; signum autem est, quia contra pugnat unumquodque suae corruptioni; *bonum autem est quod omnia appetunt*. Non potest igitur distinctio in rebus procedere a duobus contrariis principiis quorum unum sit bonum et aliud malum.

1172. — Adhuc. Omne agens agit inquantum est actu. Inquantum vero est actu, unumquodque perfectum est. Perfectum vero omne, inquantum huiusmodi, bonum dicimus. Omne igitur agens, inquantum huiusmodi, bonum est. Si quid igitur per se malum est, non poterit esse agens. Si autem est malorum principium primum, oportet esse per se malum, ut ostensum est. Impossibile est igitur distinctionem in rebus procedere a duobus principiis, bono et malo.

1173. — Amplius. Si omne ens, inquantum huiusmodi, bonum est, malum igitur, inquantum est malum, est non ens. Non entis autem, inquantum huiusmodi, non est ponere causam agentem: cum omne agens agat inquantum est ens actu: *agit* autem *unumquodque sibi simile*. Mali igitur, inquantum est huiusmodi, non est ponere causam per se agentem. Non est igitur fieri reductionem malorum in unam primam causam quae per se sit causa omnium malorum.

1174. — Adhuc. Quod educitur praeter intentionem agentis, non habet causam per se, sed incidit per accidens: sicut cum quis invenit thesaurum fodiens ad plantandum. Sed malum in effectu aliquo non potest provenire nisi praeter intentionem agentis: cum omne agens ad bonum intendat; *bonum enim est quod omnia appetunt*. Malum igitur non habet causam per se, sed per accidens incidit in effectibus causarum. Non igitur est ponere unum primum principium omnium malorum.

1175. — Praeterea. Contrariorum agentium sunt contrariae actiones. Eorum igitur quae per unam actionem producuntur, non sunt ponenda principia contraria. Bonum autem et malum eadem actione producuntur: eadem enim actione aquâ corrumpitur et aër generatur. Non sunt igitur, propter differentiam boni et mali in rebus inventam, ponenda principia contraria.

1176. — Amplius. Quod omnino non est, nec bonum nec malum est. Quod autem est, inquantum est, bonum est, ut ostensum est. Oportet igitur malum esse aliquid inquantum est non ens. Hoc autem est ens privatum. Malum igitur, inquantum huiusmodi, est ens privatum; et ipsum malum est ipsa privatio. Privatio autem non habet causam per se agentem: quia omne agens agit inquantum habet formam; et sic oportet per se effectum agentis esse habens formam, cum *agens agat sibi simile*, nisi per accidens. Relinquitur igitur quod malum non habet causam per se agentem, sed incidit per accidens in effectibus causarum per se agentium.

1177. — Non est igitur unum primum et per se malorum principium: sed primum omnium principium est unum primum bonum, in cuius effectibus consequitur malum per accidens.

1178. — *a*) Hinc est quod Isaiae 45 dicitur: 6 *Ego Dominus, et non est alter* Deus: 7 *formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum. Ego Dominus faciens omnia haec.* Et *Eccli.* 11, 14: *Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas, a Deo sunt.* Et eodem 33, 15: *Contra malum bonum est. Sic et contra virum iustum peccator. Et sic intuere in omnia opera Altissimi duo* contra *duo, unum contra unum.*

b) Dicitur autem Deus *facere mala*, vel *creare*, inquantum creat ea quae secundum se bona sunt, et tamen aliis sunt nociva: sicut lupus, quamvis in sua specie quoddam bonum naturae sit, tamen ovi est malus; et similiter ignis aquae, inquantum est eius corruptivus. Et per similem modum est causa malorum in hominibus quae poenae dicuntur. Unde dicitur Amos 3, 6: *Si* est *malum in civitate quod Dominus non fecerit?*

c) Et hoc est quod Gregorius dicit: Etiam *mala, quae nulla sua natura subsistunt, creantur a Domino: sed creare mala* dicitur *cum res* in se bonas creatas *nobis male agentibus in flagellum format.*

1179. — *a*) Per hoc autem excluditur error ponentium prima principia contraria.

b) Qui error primo incoepit ab Empedocle. Posuit enim duo prima principia agentia, *amicitiam* et *litem*, quorum amicitiam dixit esse causam generationis, litem vero corruptionis: ex quo videtur, ut Aristoteles dicit, in I *Metaphys.*, hic duo, bonum et malum, primus principia contraria posuisse.

c) Posuit autem et Pythagoras duo prima, bonum et malum: sed non per modum principiorum agentium, sed per modum formalium principiorum. Ponebat enim haec duo esse genera sub quibus omnia alia com-

8. Além disso, de agentes contrários provêm ações contrárias. Logo, não se pode atribuir princípios contrários às coisas produzidas por uma só ação. Ora, o bem e o mal são produzidos por uma só ação, pois, por exemplo, pela mesma ação corrompe-se a água e o ar é gerado. Logo, não se podem atribuir princípios contrários por causa do bem e do mal encontrados nas coisas.

9. Além disso, o que absolutamente não é, não é bom, nem mau. Ora, o que é, enquanto é, é bom, como foi demonstrado. Logo, é necessário que o mal seja algo enquanto é não-ente. Ora, isso é ente com privação. Logo, o mal, enquanto mal, é ente com privação, e o mal é a própria privação. Ora, a privação não tem causa que opere por si mesma, porque todo agente opera enquanto tem forma, e assim é necessário que o efeito próprio do agente tenha forma, porque *todo agente produz o semelhante a si,* a não ser que acidentalmente seja impedido. Resulta, pois, que o mal não tem causa operante própria, mas incide acidentalmente nos efeitos das causas próprias.

10. Logo, não há um só princípio próprio das coisas más, mas o único princípio de todas as coisas é o único e primeiro bem, em cujos efeitos aparece acidentalmente o mal.

11. Por isso, diz a Sagrada Escritura: *Eu o Senhor, e não há outro Deus, que faço a luz e as criaturas, faço a paz e crio o mal. Eu o Senhor, que faço tudo isso* (Is 45, 6-7); *Os bens e os males, a vida e a morte, a pobreza e as riquezas, tudo isso vem de Deus* (Eclo 11, 14); *Contra o bem está o mal, e contra a morte, a vida. Assim também contra o justo está o pecador. Acha-las-ás, duas a duas, e uma oposta à outra* (Eclo 33, 15).

Diz, com efeito, que Deus faz o mal ou o cria, enquanto cria as coisas boas em si mesmas, embora nocivas às outras, como, por exemplo, o lobo, que na sua espécie é um certo bem da natureza, mas que é um mal para a ovelha, como também o fogo o é para a água, enquanto lhe é corruptor. Igualmente acontece com a causa de males para o homem, que é o castigo. Donde dizer a Sagrada Escritura: *Há algum mal na cidade que não tenha sido feito por Deus?* (Am 3, 6).

12. Por isso, diz são Gregório: *Também os males, que não subsistem em sua natureza, são criados por Deus. Mas, criar males se diz quando as coisas, boas em si, Deus as estabelece para flagelo dos malfeitores* (III Moral 9; PL 75, 607A).

13. Pelo que foi dito fica excluído o erro dos que afirmam que há dois primeiros princípios contrários. Tal erro foi primeiramente afirmado por Empédocles. Afirmou ele que há dois primeiros princípios operativos: a *amizade* e a *luta*, dos quais a amizade seria a causa da geração, e a luta a causa da corrupção das coisas. Donde se depreende, segundo Aristóteles (I Metafísica 4, 985a; Cmt 6, 104s), que ele foi o primeiro a pôr como primeiros princípios o bem e o mal. Pitágoras também admitiu dois primeiros princípios, o bem e o mal, mas não como princípios operativos, senão como princípios formais. Afirmava que essa dupla era dois gêneros que

abrangem todas as coisas, como se verifica pelo que diz o Filósofo (I Metafísica 5, 986a; Cmt 8, 127-130).

14. Tais erros dos mais antigos filósofos, que foram suficientemente refutados pelos filósofos posteriores, alguns homens pervertidos tentaram introduzir na doutrina cristã. Deles, o primeiro foi Márquio, de quem os marquianos receberam o nome. Ele, sob o nome de cristão, fundou uma heresia, opinando que havia dois princípios contrários. A eles seguiram os cerdonianos e, após, os marquianitos. Finalmente, os maniqueus, que difundiram ao máximo esse erro.

prehenderentur: ut patet per PHILOSOPHUM, in I *Metaphysicae*.

1180. — Hos autem antiquissimorum PHILOSOPHORUM errores, qui etiam per posteriores PHILOSOPHOS sunt sufficienter exclusi, QUIDAM perversi sensus homines Doctrinae Christianae adiungere praesumpserunt. Quorum primus fuit MARCHIUS, a quo MARCHIANI sunt dicti, qui sub nomine Christiano haeresim condidit, opinatus duo sibi adversa principia, quem secuti sunt CERDONIANI; et postmodum MARCHIANISTAE; et ultimo MANICHAEI, qui hunc errorem maxime diffuderunt.

CAPÍTULO XLII
A PRIMEIRA CAUSA DA DISTINÇÃO DAS COISAS NÃO É A ORDEM EXISTENTE ENTRE OS AGENTES SEGUNDOS

1. Com os mesmos argumentos pode-se demonstrar que a distinção das coisas não é causada pela ordem dos segundos agentes, como afirmavam alguns, pretendendo que Deus, por ser uno e simples, produz somente um efeito, que é a substância primeiramente causada. Como esta não pode igualar-se à simplicidade da primeira causa, por não ser ato puro, mas tem em mistura alguma potência, possui ela multiplicidade, de modo que dela já possa vir alguma pluralidade. E, desse modo, estando os efeitos, ao se multiplicarem, sempre mais afastados das causas, é constituída a diversidade das coisas que formam o universo.

Por conseguinte, esta opinião não apresenta uma causa única para a total diversidade das coisas, mas causas singulares para determinados efeitos, e considera que a total diversidade das coisas provém do concurso de todas as causas.

2. Além disso, aquilo que é o ótimo nas coisas causadas reduz-se ao que é ótimo nas causas, como a sua primeira causa, pois os efeitos devem ser proporcionais às causas. Ora, o ótimo em todos os entes causados é a ordem do universo, na qual está o bem do universo, como também nas coisas humanas *o bem social é mais divino que o bem de um só* (I Ética 1, 1094b; Cmt 2, 30s). É, pois, necessário que a ordem do universo seja reduzida a Deus como em sua causa própria, pois Deus, como o demonstramos acima (1. I, c. XLI), é o sumo bem. Logo, a distinção das coisas, em que consiste o bem do universo, não é causada por causa segunda, mas antes pela intenção da causa primeira.

3. Além disso, parece absurdo reduzir o que há de melhor nas coisas ao que há nelas de defeito, como a sua causa. Ora, o que há de melhor nas coisas causadas é a distinção e a ordem das mesmas, como foi demonstrado (arg. prec. e c. XXXIX). Logo, é inconveniente afirmar que tal distinção provém de causas segundas que se distanciaram da simplicidade da causa primeira.

4. Além disso, em todas as causas agentes ordenadas, que operam para um fim, é necessário que os fins das causas segundas sejam devido ao fim da causa

CAP. XLII. - QUOD CAUSA PRIMA DISTINCTIONIS RERUM NON EST SECUNDORUM AGENTIUM ORDO.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 3: quidam enim; *Pot.* q. 3, a. 16: Alii pluralitatem; I, q. 47, a. 1: Quidam vero; *Subst.* cap. 10 (101; 102-106).

1181. — Ex eisdem etiam ostendi potest quod rerum distinctio non causatur ex ordine secundorum agentium: sicut QUIDAM dicere voluerunt quod Deus, cum sit unus et simplex, facit tantum unum effectum, quae est substantia primo causata; quae, quia simplicitati primae causae adaequari non potest, cum non sit actus purus sed habeat aliquid de potentia admixtum, habet aliquam multiplicitatem, ut ex ea iam pluralitas aliqua possit prodire; et sic semper effectibus a simplicitate causarum deficientibus, dum multiplicantur effectus, diversitas rerum constituitur, ex quibus universum consistit.

1182. — Haec igitur positio toti rerum diversitati non unam causam assignat, sed singulas causas determinatis effectibus: totam autem diversitatem rerum ex concursu omnium causarum procedere ponit. Ea autem a casu esse dicimus quae ex concursu diversarum causarum proveniunt et non ex aliqua una causa determinata. Distinctio igitur rerum et ordo universi erit a casu.

1183. — Amplius. Id quod est optimum in rebus causatis, reducitur ut in primam causam in id quod est optimum in causis: oportet enim effectus proportionales esse causis. Optimum autem in omnibus entibus causatis est ordo universi, in quo bonum universi consistit: sicut et in rebus humanis *bonum gentis est divinius quam bonum unius.* Oportet igitur ordinem universi sicut in causam propriam reducere in Deum, quem supra (*lib.* I, cap. 41) ostendimus esse summum bonum. Non igitur rerum distinctio, in qua ordo consistit universi, causatur ex causis secundis, sed magis ex intentione causae primae.

1184. — Adhuc. Absurdum videtur id quod est optimum in rebus reducere sicut in causam in rerum defectum. Optimum autem in rebus causatis est distinctio et ordo ipsarum, ut ostensum est (arg. praec. et cap. 39). Inconveniens igitur est dicere quod talis distinctio ex hoc causetur quod secundae causae deficiunt a simplicitate causae primae.

1185. — Item. In omnibus causis agentibus ordinatis, ubi agitur propter finem, oportet quod fines causarum secundarum sint propter

finem causae primae: sicut finis militaris et equestris et frenifactricis est propter finem civilis. Processus autem entium a primo ente est per actionem ordinatam ad finem: cum sit per intellectum, ut ostensum est (cap. 24); intellectus autem omnis propter finem agit. Si igitur in productione rerum sunt aliquae causae secundae, oportet quod fines earum et actiones sint propter finem causae primae, qui est ultimus finis in rebus causatis. Hoc autem est distinctio et ordo partium universi, qui est quasi ultima forma. Non igitur est distinctio in rebus et ordo propter actiones secundarum causarum: sed magis actiones secundarum causarum sunt propter ordinem et distinctionem in rebus constituendam.

1186. — Adhuc. Si distinctio partium universi et ordo earum est proprius effectus causae primae, quasi ultima forma et optimum in universo, oportet rerum distinctionem et ordinem esse in intellectu causae primae: in rebus enim quae per intellectum aguntur, forma quae in rebus factis producitur, provenit a forma simili quae est in intellectu; sicut domus quae est in materia, a domo quae est in intellectu. Forma autem distinctionis et ordinis non potest esse in intellectu agente nisi sint ibi formae distinctorum et ordinatorum. Sunt igitur in intellectu divino formae diversarum rerum distinctarum et ordinatarum: nec hoc simplicitati ipsius repugnat, ut supra (*lib.* I, cap. 51 sqq.) ostensum est. Si igitur ex formis quae sunt in intellectu proveniant res extra animam, in his quae per intellectum aguntur, poterunt a prima causa immediate causari plura et diversa, non obstante divina simplicitate, propter quam QUIDAM in praedictam positionem inciderunt.

1187. — Item. Actio agentis per intellectum terminatur ad formam quam intelligit, non ad aliam, nisi per accidens et a casu. Deus autem est agens per intellectum, ut ostensum est (cap. 24): nec potest eius actio esse casualis, cum non possit in sua actione deficere. Oportet igitur quod producat effectum suum ex hoc quod ipsum effectum intelligit et intendit. Sed per quam rationem intelligit unum effectum, potest et multos effectus alios a se intelligere. Potest igitur statim multa causare absque medio.

1188. — Amplius. Sicut supra ostensum est (cap. 22), virtus divina non limitatur ad unum effectum: et hoc eius simplicitati convenit; quia quanto aliqua virtus est magis unita, tanto est magis infinita, ad plura se potens extendere. Quod autem ex uno non fiat nisi unum, non oportet nisi quando agens ad unum effectum determinatur. Non oportet igitur dicere quod, quia Deus est unus et omnino simplex, ex ipso multitudo provenire non possit nisi mediantibus aliquibus ab eius simplicitate deficientibus.

1189. — Praeterea. Ostensum est supra (cap. 21) quod solus Deus potest creare. Multa autem sunt rerum quae non possunt procedere in esse nisi per creationem: sicut omnia quae non sunt composita ex forma et

primeira, como, por exemplo, o fim do exército, da cavalaria e da selaria é dirigido para o fim da vida social. Ora, a proveniência que os entes recebem do primeiro ente realiza-se por uma ação ordenada ao fim, porque é ação inteligente, como acima foi demonstrado (c. XXIV), e todo intelecto age para o fim. Por conseguinte, se na produção das coisas há causas segundas, é necessário que os seus fins e as suas ações sejam devido ao fim da causa primeira, o qual é o fim último das coisas causadas. Ora, esta é a distinção e a ordem das partes do universo, que é como a sua última forma. Logo, a distinção e a ordem das coisas não se devem às ações das causas segundas, mas, antes, as ações das causas segundas é que são para a constituição da ordem e da distinção das coisas.

5. Além disso, se a distinção e a ordem das partes do universo são o efeito próprio da causa primeira, como sendo a última forma e o que há de melhor nele, é necessário que a ordem e a distinção das coisas estejam no intelecto da causa primeira. Pois, nas coisas que agem pelo intelecto, a forma produzida nas coisas feitas provém de uma forma que há no intelecto, como, por exemplo, a casa edificada que provém da forma da casa que há no intelecto do arquiteto. Ora, a forma da distinção e da ordenação pode estar no intelecto do agente, se aí não estiverem as formas das diversas coisas distintas e ordenadas. Isto, ademais, não repugna à simplicidade do intelecto divino, como acima foi demonstrado (l. I, cc. LIss). Se portanto, nos agentes que operam pelo intelecto, das formas que estão no intelecto procederam coisas fora da alma, poderão também ser causadas imediatamente pela causa primeira coisas múltiplas e diversas, não obstante a simplicidade divina, razão porque alguns caíram na mencionada sentença.

6. Além disso, a operação do agente inteligente termina na forma que ele conhece, não, em outra, a não ser acidentalmente e por acaso. Ora, Deus é agente inteligente, como foi acima demonstrado (c. XXIV), e a sua ação não pode ser casual, porque Deus nela não pode falhar. Logo, é necessário que Deus produza o seu efeito porque o conhece e o quer. Ora, pelo mesmo conceito que conhece um efeito, Deus pode conhecer muitos efeitos seus. Logo, pode imediatamente causar muitas coisas sem intermediário.

7. Além disso, como acima foi demonstrado (c. XXII), a potência divina não está limitada a um só efeito, o que é conveniente à sua simplicidade, porque, quanto mais unificada está uma potência, tanto é mais infinita, podendo estender-se a muitas coisas. Que do uno uma só coisa se faça, isto não convém senão quando o agente está destinado a um só efeito. Logo, não é necessário dizer que de Deus, por ser uno e absolutamente simples, não pode vir a multiplicidade senão por intermédio das coisas que se distanciam da simplicidade divina.

8. Além disso, foi acima demonstrado (c. XXI) que só Deus pode criar. Ora, há muitas coisas que não podem vir a ser senão pela criação, como todas as que não são compostas de forma e matéria sujeita a con-

trários, pois elas não são necessariamente não geráveis, porque toda geração provém de formas contrárias e de matéria. São tais todas as substâncias intelectuais, todos os corpos celestes e a própria matéria. Logo, é necessário admitir que estas coisas receberam o princípio do seu ser imediatamente de Deus.

9. Donde ser dito na Sagrada Escritura: *No princípio Deus criou o céu e a terra* (Gn 1, 1); *Formastes, por ventura, juntamente com ele os céus, que são sólidos, como se fossem de bronze?* (Jó 37, 18).

10. Pelo exposto acima é refutada a opinião de Avicena, que afirma que Deus, ao se conhecer, produziu uma primeira inteligência, na qual já há potência e ato; e ela, conhecendo Deus, produz a inteligência segunda. Enquanto se conhece como ato, produz a alma do orbe; enquanto se conhece como potência, produz a substância do primeiro orbe. E assim procedendo, instituiu que a diversidade das coisas causadas provém de causas segundas.

É também refutada a opinião de alguns antigos heréticos, para os quais o mundo não foi criado por Deus, mas pelos anjos. Diz-se que o inventor deste erro foi Simão Mago.

materia contrarietati subiecta; huiusmodi enim ingenerabilia oportet esse, cum omnis generatio sit ex contrario et ex materia. Talia autem sunt omnes intellectuales substantiae, et omnia corpora caelestia, et etiam ipsa materia prima. Oportet igitur ponere omnia huiusmodi immediate a Deo sumpsisse sui esse principium.

1190. — Hinc est quod dicitur *Gen.* I, I: *In principio creavit Deus caelum et terram;* IOB 37, 18: *Tu forsitan fabricatus es caelos, qui solidissimi quasi aere fundati sunt?*.

1191. — Excluditur autem ex praedictis opinio AVICENNAE, qui dicit quod Deus, intelligens se, produxit unam intelligentiam primam, in qua iam est potentia et actus; quae, inquantum intelligit Deum, producit intelligentiam secundam; inquantum vero intelligit se secundum quod est in actu, producit animam orbis; inquantum vero intelligit se secundum quod est in potentia, producit substantiam orbis primi. Et sic inde procedens diversitatem rerum causari instituit per causas secundas.

1192. — Excluditur etiam opinio quorundam antiquorum haereticorum, qui dicebant Deum non creasse mundum, sed angelos. Cuius erroris dicitur primo SIMON MAGUS fuisse inventor.

CAPÍTULO XLIII
A DISTINÇÃO DAS COISAS NÃO É FEITA POR UM ANJO QUE INTRODUZ FORMAS DIVERSAS NA MATÉRIA

1. Há, porém, alguns heréticos modernos que afirmam ter sido a matéria de todas as coisas visíveis criada por Deus, tendo algum anjo as diversificado em formas diversas. A falsidade desta opinião é evidente.

Com efeito, os corpos celestes, nos quais não se encontra contrariedade alguma, não podem ter sido formados de alguma matéria, pois tudo o que é feito de matéria prexistente é necessariamente feito de contrários. Logo, é impossível que algum anjo de alguma matéria anteriormente criada por Deus tenha formado os corpos celestes.

2. Além disso, os corpos celestes ou não convêm com os inferiores em matéria alguma, ou só convêm com eles na matéria-prima, pois o céu não se compõe de elementos, nem é feito de matéria elementar. Isto é demonstrado pelo seu movimento, que é diferente dos movimentos dos elementos. Ora, a matéria-prima não poderia ter sido formada por si mesma antes que todos os corpos estivessem formados, porque ela não é senão só potência, e todo ser em ato o é por meio de uma forma. Logo, é impossível que de matéria previamente criada por Deus um anjo tenha formado todos os corpos celestes.

3. Além disso, tudo que é feito, é feito para que seja, pois o ser feito é via para o ser. Assim sendo, tudo que é causado deve ser feito de modo que o ser lhe convenha. Ora, o não-ser não convém só à forma nem só à matéria, mas também ao composto, pois a matéria não é senão potência, e a forma é aquilo pelo qual a coisa é, por ser ato. Resta, pois, afirmar que o composto

CAP. XLIII. - QUOD RERUM DISTINCTIO NON EST PER ALIQUEM DE SECUNDIS AGENTIBUS INDUCENTEM IN MATERIAM DIVERSAS FORMAS.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. I, q. I, a. 4; *ibid.* ad 4; dist. 7, q. 3, a. I; *Causis*, lect. 3; *ibid.* lect. 18; I, q. 65, a. 4.

1193. — SUNT autem QUIDAM moderni haeretici qui dicunt Deum omnium visibilium creasse materiam, sed per aliquem angelum diversis formis fuisse distinctam. Cuius opinionis falsitas manifeste apparet.

1194. — Non enim caelestia corpora, in quibus nulla contrarietas invenitur, ex aliqua materia possunt esse formata: omne enim quod fit ex materia praeexistenti, oportet ex contrario fieri. Impossibile est igitur quod ex aliqua materia prius a Deo creata angelus aliquis caelestia corpora formaverit.

1195. — Amplius. Caelestia corpora aut in nulla materia conveniunt cum corporibus inferioribus, aut non conveniunt in aliqua materia nisi prima: non enim caelum est ex elementis compositum, nec naturae elementaris; quod eius motus ostendit, a motibus omnium elementorum diversus. Materia autem prima non potest praefuisse per seipsam ante omnia corpora formata: cum non sit nisi potentia tantum; omne enim esse in actu est ab aliqua forma. Impossibile est igitur quod ex materia prius a Deo creata aliquis angelus omnia visibilia corpora formaverit.

1196. — Adhuc. Omne quod fit, ad hoc fit quod sit: est enim fieri via in esse. Sic igitur unicuique causato convenit fieri sicut sibi convenit esse. Esse autem non convenit formae tantum nec materiae tantum, sed composito: materia enim non est nisi in potentia; forma vero est qua aliquid est, est enim actus. Unde restat quod compositum

proprie sit. Eius igitur solius est fieri, non materiae praeter formam. Non est igitur aliud agens creans materiam solam, et aliud inducens formam.

1197. — Item. Prima inductio formarum in materia non potest esse ab aliquo agente per motum tantum: omnis enim motus ad formam est ex forma determinata in formam determinatam; quia materia non potest esse absque omni forma, et sic praesupponitur aliqua forma in materia. Sed omne agens ad formam solam materialem oportet quod sit agens per motum: cum enim formae materiales non sint per se subsistentes, sed earum essè sit inesse materiae, non possunt produci in esse nisi vel per creationem totius compositi, vel per transmutationem materiae ad talem vel talem formam. Impossibile est igitur quod prima inductio formarum in materia sit ab aliquo creante formam tantum: sed ab eo qui est creator totius compositi.

1198. — Adhuc. Motus ad formam est posterior naturaliter motu secundum locum: cum sit actus magis imperfecti, ut probat PHILOSOPHUS. Posteriora autem in entibus naturali ordine causantur a prioribus. Motus igitur ad formam causatur a motu secundum locum. Primus autem motus secundum locum est motus caelestis. Omnis igitur motus ad formam fit mediante motu caelesti. Ea igitur quae non possunt fieri mediante motu caelesti, non possunt fieri ab aliquo agente qui non potest agere nisi per motum: qualem oportet esse agentem qui non potest agere nisi inducere formam in materia, ut ostensum est (1197). Per motum autem caelestem non possunt produci multae formae sensibiles nisi mediantibus determinatis principiis suppositis: sicut animalia quaedam non fiunt nisi ex semine. Prima igitur institutio harum formarum, ad quarum productionem non sufficit motus caelestis sine praeexistentia similium formarum in specie, oportet quod sit a solo creante.

1199. — Item. Sicut idem est motus localis partis et totius, ut totius terrae et unius glebae, ita mutatio generationis est eadem totius et partis. Partes autem horum generabilium et corruptibilium generantur acquirentes formas in actu a formis quae sunt in materia, non autem a formis extra materiam existentibus, cum oporteat generans esse simile generato: ut probat PHILOSOPHUS in VII *Metaphysicae*. Neque igitur totalis acquisitio formarum in materia potest fieri per motum ab aliqua substantia separata, cuiusmodi est angelus: sed vel oportet quod hoc fiat mediante agente corporeo; vel a creante, qui agit sine motu.

1200. — Adhuc. Sicut esse est primum in effectibus, ita respondet primae causae ut proprius effectus. Esse autem est per formam, et non per materiam. Prima igitur causalitas formarum maxime est primae causae attribuenda.

1201. — Amplius. Cum *omne agens agat sibi simile,* ab illo acquirit effectus formam

propriamente é. Ser feito cabe só a ele, não à matéria sem a forma. Logo, não há um agente criador só da matéria, e outro que induz a forma.

4. Além disso, a primeira introdução das formas na matéria não pode vir de um agente só por movimento, pois todo movimento para forma vem de uma forma determinada, porque a matéria não pode estar totalmente sem forma, e assim é pressuposta alguma forma na matéria. Ora, o operante que só dá a forma material é necessariamente operante por movimento, porque as formas materiais não são subsistentes por si mesmas, mas o seu ser é inerente à matéria. Além disso, elas não podem ser produzidas no ser senão pela criação de todo o composto, ou pela mudança da matéria para esta ou para aquela forma. Logo, é impossível que a primeira introdução das formas na matéria venha de algum criador só da forma, mas deve vir do criador de todo o composto.

5. Além disso, o movimento para a forma é naturalmente posterior ao movimento local, por ser um ato mais imperfeito, conforme prova o Filósofo (VIII Física 7, 261a; Cmt 14, 1095). Ora, os posteriores nos entes são causados pelos anteriores, conforme a ordem natural. Logo, o movimento para a forma é causado pelo movimento local. Ora, o primeiro movimento local é o celeste. Por isso, todo movimento para a forma faz-se pelo movimento celeste. Por isso, também aquilo que não pode ser feito mediante o movimento celeste, não pode ser feito por um agente que não pode operar senão mediante movimento. Assim é o agente que não pode operar senão introduzindo fórma na matéria, como foi demonstrado (arg. prec.). Ora, pelo movimento celeste não podem ser produzidas muitas formas sensíveis senão mediante determinados princípios pressupostos, como, por exemplo, certos animais que não se originam senão do sêmen. Logo, a primeira realização de tais formas, para cuja produção não é suficiente o movimento sem preexistência de formas especificamente semelhantes, vem de um só criador.

6. Além disso, sendo o mesmo o movimento local da parte e do todo, como, por exemplo, o de toda a terra e o de uma gleba, também é a mesma a mudança de geração do todo e da parte. Ora, as partes das coisas que são geradas e que se corrompem são geradas adquirindo as formas atuais das formas que estão na matéria, e não de formas existentes fora da matéria, porque o que gera deve ser semelhante ao gerado, como prova o Filósofo (VII Metafísica 8, 1033b; Cmt 1427-1435). Por isso, a total introdução de formas na matéria não pode ser feita mediante o movimento de alguma substância separada, como são os anjos. Deve, porém, ser feita mediante um agente corpóreo ou pelo criador que opera sem movimento.

7. Além disso, como o ser é o primeiro entre os efeitos, por isso corresponde à primeira causa como seu primeiro e próprio efeito. Ora, o ser provém da forma, não da matéria. Logo, a primeira causalidade das formas se há de atribuir primeiramente à causa primeira.

8. Além disso, como *todo agente produz o semelhante a si*, o efeito adquire a forma daquele a quem a

forma adquirida se assemelha, como, por exemplo, a casa edificada recebe a forma da arte, que é o modelo da casa na alma. Ora, todas as coisas, enquanto têm formas pelas quais se atualizam, assemelham-se a Deus, que é ato puro, e diz-se que desejam semelhanças divinas, enquanto desejam as formas. Logo, é absurdo dizer que a formação das coisas pertence a outrem que não a Deus criador de todas as coisas.

9. Por isso, para afastar este erro, Moisés, após ter dito que *Deus no princípio criou todas as coisas* (Gn 1, 1), acrescenta como as distingue, formando-as nas suas espécies. Diz, ainda, o Apóstolo: *Em Cristo foram criadas todas as coisas, quer as que estão no céu, quer, na terra; quer as visíveis, quer as invisíveis* (Cl 1, 16).

cui per formam acquisitam similatur: sicut domus in materia ab arte, quae est species domus in anima. Sed omnia similantur Deo qui est actus purus, inquantum habent formas, per quas fiunt in actu: et inquantum formas appetunt, divinam similitudinem appetere dicuntur. Absurdum est igitur dicere quod rerum formatio ad alium pertineat quam ad Creatorem omnium Deum.

1202. — *a*) Et inde est quod, ad excludendum istum errorem, *Gen.* I, MOYSES, postquam dixerat Deum I *in principio caelum et terram* creasse, subdidit quomodo omnia in proprias species formando distinxerit.

b) Et APOSTOLUS dicit, *Coloss.* I, 16, quod *in* Christo *condita sunt universa:* sive quae *in caelis* sunt sive quae *in* terris, sive *visibilia* sive *invisibilia*.

CAPÍTULO XLIV
A DIVERSIDADE DAS COISAS NÃO PROVÉM DOS MÉRITOS OU DEMÉRITOS

1. Resta agora demonstrar que a distinção das coisas não provém dos diversos movimentos do livre-arbítrio das criaturas racionais, conforme afirmou Orígenes (II Sobre Os Princípios 9; PG 11, 229ss). Ele quis opor-se aos erros e objeções dos antigos heréticos, que pretendiam demonstrar que a natureza diversa do bem e do mal estava nas coisas como vindo de fontes contrárias, por causa da grande distância encontrada nas coisas naturais e nas humanas, distância que não parece precedida de mérito algum, como, por exemplo, o serem certos corpos lúcidos e outros escuros, e nascerem alguns homens bárbaros e outros cristãos. Orígenes quis refutar essas objeções e erros e, por isso, foi constrangido a afirmar que toda diversidade que há nas coisas resultou, segundo a justiça divina, só da diversidade de méritos. Com efeito, afirmou ele que Deus unicamente por sua bondade fez no início todas as criaturas iguais, e todas espirituais e racionais. Disse ainda que elas, movidas pelo livre-arbítrio, seguiram caminhos diversos: umas aderiram mais ou menos a Deus; outras, mais ou menos se afastaram de Deus. Assim, resultaram, devido à justiça divina, os diversos graus nas substâncias espirituais, de sorte que algumas tornaram-se anjos distribuídos em diversas ordens; outras, almas humanas, segundo diversos estados; outras, demônios, segundo diversos estados. Afirmava ainda Orígenes que, devido à diversidade das criaturas racionais, Deus instituiu a diversidade das coisas corpóreas, de modo que a corpos mais nobres se juntassem substâncias espirituais mais nobres, e a criatura corpórea servisse de várias maneiras às diversas substâncias espirituais.

Pode-se evidentemente concluir que tal opinião é falsa. Quanto mais uma coisa é melhor nos seus efeitos, tanto anterior é na intenção do agente. Ora, o que há de melhor nas coisas criadas é a perfeição do universo, que consiste na ordenação das coisas distintas, pois em todas as coisas a perfeição do todo prevalece sobre perfeição das partes singulares. Logo, a diversidade das coisas provém da intenção principal do primeiro agente, e não da diversidade dos méritos.

CAP. XLIV. - QUOD DISTINCTIO RERUM NON PROCESSIT EX MERITORUM VEL DEMERITORUM DIVERSITATE.

LOCI CONGR. - *Pot.* q. 3, a. 16: Ex simili; I, q. 47, a. 2; q. 65, a. 2; *Subst.* cap. 12 (109-114).

1203. — NUNC superest ostendere quod rerum distinctio non processit ex diversis motibus liberi arbitrii rationalium creaturarum: ut posuit ORIGENES, in libro *Periarchón*. Volens enim resistere antiquorum HAERETICORUM obiectionibus et erroribus, qui ostendere nitebantur diversam naturam boni et mali esse in rebus ex contrariis actoribus, propter multam distantiam inventam tam in rebus naturalibus quam in rebus humanis, quam nulla merita praecessisse videntur, scilicet quod quaedam corpora sunt lucida, quaedam obscura, quidam homines ex barbaris, quidam ex Christianis nascuntur; coactus est ponere omnem diversitatem in rebus inventam ex diversitate meritorum, secundum Dei iustitiam processisse. Dicit enim quod Deus ex sola sua bonitate primo omnes creaturas aequales produxit, et omnes spirituales et rationales; quae per liberum arbitrium diversimode sunt motae, quaedam adhaerentes Deo plus vel minus, quaedam ab eo recedentes vel magis vel minus; et secundum hoc diversi gradus in substantiis spiritualibus ex divina iustitia sunt subsecuti, ut quidam essent angeli secundum diversos ordines, quidam animae humanae etiam secundum diversos status, quidam etiam daemones in statibus diversis; et propter diversitatem rationalium creaturarum dicebat diversitatem corporalium creaturarum Deum instituisse, ut nobilioribus corporibus nobiliores spirituales substantiae adiungerentur, ut diversimode corporalis creatura spiritualium substantiarum diversitati quibuslibet modis aliis deserviret.

1204. — Haec autem opinio falsa esse manifeste convincitur. Quanto enim aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis. Optimum autem in rebus creatis est perfectio universi, quae consistit in ordine distinctarum rerum: in omnibus enim perfectio totius praeminet perfectioni singularium partium. Igitur diversitas rerum ex principali intentione primi agentis provenit, non ex diversitate meritorum.

1205. — Adhuc. Si omnes creaturae rationales a principio fuerunt aequales creatae, oportet dicere quod una earum in sua operatione ab alia non dependeret. Quod autem provenit ex concursu diversarum causarum quarum una ab alia non dependet, est casuale. Igitur, secundum praedictam positionem, talis distinctio et ordo rerum est casualis. Quod est impossibile, ut supra (cap. 39) ostensum est.

1206. — Amplius. Quod est alicui naturale, non acquiritur ab eo per voluntatem: motus enim voluntatis, sive liberi arbitrii, praesupponit existentiam volentis, ad quam eius naturalia exiguntur. Si igitur per motum liberi arbitrii acquisitus est diversus gradus rationalium creaturarum, nulli creaturae rationali erit suus gradus naturalis, sed accidentalis. Hoc autem est impossibile. Cum enim differentia specifica sit unicuique naturalis, sequetur quod omnes substantiae rationales creatae sint unius speciei, scilicet angeli, daemones, et animae humanae, et animae caelestium corporum (quae ORIGENES animata ponebat). Et hoc esse falsum diversitas actionum naturalium declarat: non enim est idem modus quo naturaliter intelligit intellectus humanus, qui sensu et phantasia indiget, et intellectus angelicus et anima solis; nisi forte fingamus angelos et caelestia corpora habere carnes et ossa et alias huiusmodi partes, ad hoc quod possint organa sensuum habere, quod est absurdum. Relinquitur igitur quod diversitas substantiarum intellectualium non consequitur diversitatem meritorum, quae sunt secundum motus liberi arbitrii.

1207. — Adhuc. Si ea quae sunt naturalia non acquiruntur per motum liberi arbitrii; animam autem rationalem tali corpori uniri acquiritur ei propter praecedens meritum vel demeritum secundum motum liberi arbitrii: sequetur quod coniunctio huius animae ad hoc corpus non sit naturalis. Ergo nec compositum est naturale. Homo autem, et sol, secundum ORIGENEM, et astra, sunt composita ex substantiis rationalibus et corporibus talibus. Ergo omnia huiusmodi, quae sunt nobilissima inter corporeas substantias, sunt innaturalia.

1208. — Item. Si huic substantiae rationali non convenit inquantum est talis substantia huic corpori uniri, sed magis inquantum est sic merita, huic corpori uniri non est ei per se, sed per accidens. Ex his autem quae per accidens uniuntur non resultat aliqua species, quia non fit ex eis unum per se: non enim est aliqua species *homo albus* vel *homo vestitus*. Relinquitur igitur quod homo non sit aliqua species: nec sol, nec luna, nec aliquid huiusmodi.

1209. — Amplius. Ea quae ad merita consequuntur, possunt in melius vel in peius mutari: merita enim et demerita possunt augeri vel minui; et praecipue secundum ORIGENEM, qui dicebat liberum arbitrium cuiuslibet creaturae semper esse in utramque partem flexibile. Si igitur anima rationalis hoc corpus consecuta est propter praecedens meritum vel demeritum, sequetur quod possit iterum coniungi alteri corpori: et non solum

2. Além disso, se todas as criaturas foram inicialmente criadas iguais, é necessário dizer que uma não depende da outra na sua operação. Ora, o que provém do concurso de muitas causas, das quais uma não depende da outra, é casual. Por isso, segundo a afirmação predita, tal ordenação e distinção das coisas é casual. O que é impossível, como acima foi demonstrado (c. XXXIX).

3. Além disso, o que é natural a algo, não lhe é adquirido pela vontade, pois o movimento da vontade, ou livre-arbítrio, pressupõe a existência de um volente, para a qual é exigido o que é natural. Por isso, se é pelo movimento do livre-arbítrio que são adquiridos os diversos graus das criaturas racionais, não haverá para nenhuma criatura racional o próprio grau natural, mas só o acidental. Mas isso é impossível. Com efeito, sendo a diferença específica natural a cada coisa, resultaria que todas as criaturas racionais criadas seriam de uma só espécie, isto é, os anjos, os demônios, as almas humanas e as almas dos corpos celestes (e estes Orígenes considerava animados). Porém, a diversidade das ações naturais manifesta que isso é falso: não são idênticos os modos pelos quais conhece o intelecto humano (que necessita dos sentidos e da fantasia), o intelecto angélico e a alma do sol, a não ser que imaginemos os anjos e os corpos celestes com ossos, carne e elementos semelhantes, para que também possam ter os órgãos dos sentidos. Mas isso é absurdo. Resulta, pois, que a diversidade das substâncias intelectuais não procede da diversidade dos méritos, que resultam do livre-arbítrio.

4. Além disso, se o que é natural não é adquirido pelo movimento do livre-arbítrio, e a alma racional recebe a união com determinado corpo devido ao mérito ou demérito procedentes do livre-arbítrio, seguir-se-á que a união de alma e corpo não é natural. Ora, segundo Orígenes, o homem, o sol e os astros são compostos de substâncias racionais e de corpos correspondentes. Logo, todas essas coisas, que são as mais nobres das substâncias corpóreas, não são naturais.

5. Além disso, se a uma substância racional não é necessário unir-se a determinado corpo, enquanto é racional, mas antes enquanto é assim devido aos méritos, o unir-se a este corpo não lhe é essencial, mas acidental. Ora, de coisas que se unem acidentalmente não resulta uma espécie, porque não é constituída uma unidade por si mesma, pois, por exemplo, o homem branco e o homem vestido não constituem uma espécie. Resulta que o homem não é uma determinada espécie, nem o sol, nem a lua, nem outras coisas semelhantes.

6. Além disso, o que segue os méritos pode ser mudado para melhor ou para pior, pois os méritos e deméritos podem aumentar ou diminuir, principalmente se isso acontece segundo Orígenes, que dizia ser o livre-arbítrio sempre flexível para ambas as partes. Por isso, se a alma humana recebe determinado corpo devido ao mérito ou ao demérito precedentes, segue-se que poderá unir-se novamente a outro corpo e que ela

não só recebe outro corpo humano, mas que também às vezes assume um corpo astral, *porque, segundo as fábulas pitagóricas, qualquer alma pode ser introduzida em qualquer corpo* (I Sobre a Alma 3, 407b; Cmt 8, 131). Verifica-se, no entanto, que isso é errôneo segundo a Filosofia, conforme a qual determinadas formas e determinados agentes são desiguais para determinadas matérias e para determinados corpos móveis. Ademais, segundo a fé é herético, pois ela ensina que, na ressurreição, o mesmo corpo que foi deixado será reassumido.

7. Além disso, como não pode haver pluralidade sem diversidade, se no início havia criaturas racionais constituídas em determinada pluralidade, seria necessário que tivessem também diversidade. Logo, havia algo que uma possuía e outra, não. E se isso não procedia da diversidade de mérito, por igual razão nem havia necessidade de que a diversidade de grau procedesse da diversidade dos méritos.

8. Além disso, toda distinção ou é segundo divisão quantitativa, própria só dos corpos, e por isso, conforme Orígenes, não pode estar nas substâncias criadas em primeiro lugar, ou segundo divisão formal. E esta não pode haver sem distinção de graus, porque tal divisão se reduz à privação e à forma e, desse modo, será necessário que uma das formas das coisas divididas seja melhor, e a outra pior. Por isso, segundo o Filósofo (VIII Metafísica 3, 1043b; Cmt 3, 1723s), as espécies das coisas assemelham-se aos números, dos quais um aumenta ou diminui o outro. Assim, pois, se no início foram criadas muitas substâncias racionais, haverá nelas necessariamente diversidade de graus.

9. Além disso, se as criaturas racionais podem subsistir sem corpos, não foi necessário ter sido instituída diversidade na natureza corpórea por causa das diversas criaturas racionais, porque também, sem a diversidade dos corpos, poderiam os diversos graus ser encontrados nas substâncias racionais. Ora, se as criaturas racionais não podem subsistir sem os corpos, conseqüentemente, no início foram estabelecidas as criaturas corpóreas com as criaturas racionais. Além disso, é maior a distância que há entre a criatura corpórea e a espiritual que a existente entre uma criatura espiritual e outra. Por conseguinte, se Deus no início estabeleceu uma tão grande distância entre as criatúras sem haver méritos preexistentes, não foi necessário que méritos diversos preexistissem para serem constituídas as criaturas racionais em graus diversos.

10. Além disso, se a diversidade das criaturas corpóreas corresponde à diversidade das criaturas racionais, por razão semelhante a uniformidade da natureza corpórea corresponderá à uniformidade das criaturas racionais. Por isso, a natureza corpórea teria sido criada, mesmo que não tivesse sido precedida pelos méritos e deméritos das criaturas racionais, e criada com uniformidade. Teria, pois, sido criada a matéria-prima que é comum a todos os corpos, mas sujeita a uma forma. Ora, na matéria-prima há em potência muitas formas. Por isso, ela teria ficado imperfeita se

quod anima humana assumat aliud corpus humanum, sed etiam quod assumat quandoque corpus sidereum; *quod est secundum pythagoricas fabulas, quamlibet animam quodlibet corpus ingredi.* Hoc autem et secundum philosophiam apparet esse erroneum, secundum quam determinatis formis et motoribus assignantur determinatae materiae et determinata mobilia: et secundum fidem haereticum, quae animam in resurrectione idem corpus resumere praedicat quod deponit.

1210. — Praeterea. Cum multitudo sine diversitate esse non possit, si fuerunt a principio creaturae rationales in quadam multitudine constitutae, oportuit eis aliquam diversitatem fuisse. Aliquid ergo habuit una earum quod non habuit altera. Et sic hoc ex diversitate meriti non procedat, pari ratione nec fuit necesse ut gradus diversitas ex meritorum diversitate proveniret.

1211. — Item. Omnis distinctio est aut secundum divisionem quantitatis, quae in solis corporibus est, unde in substantiis primo creatis, secundum ORIGENEM, esse non potuit: aut secundum divisionem formalem. Quae sine graduum diversitate esse non potest: cum talis divisio reducatur ad privationem et formam; et sic oportet quod altera formarum condivisarum sit melior et altera vilior. Unde, secundum PHILOSOPHUM, species rerum sunt sicut numeri, quorum unus alteri addit aut minuit. Sic igitur, si fuerunt a principio multae substantiae rationales creatae, oportet quod fuerit in eis gradus diversitas.

1212. — Item. Si creaturae rationales sine corporibus subsistere possunt, non fuit necessarium propter diversa merita rationalium creaturarum diversitatem in natura corporali institui: quia et sine diversitate corporum poterat diversus gradus in substantiis rationalibus inveniri. Si autem creaturae rationales sine corporibus subsistere non possunt, ergo a principio simul cum creatura rationali est etiam creatura corporalis instituta. Maior est autem distantia corporalis creaturae ad spiritualem quam spiritualium creaturarum ad invicem. Si igitur a principio Deus tam magnam distantiam in suis creaturis instituit absque aliquibus meritis praecedentibus, non oportuit merita diversa praecedere ad hoc quod in diversis gradibus creaturae rationales instituerentur.

1213. — Adhuc. Si diversitas creaturae corporalis respondet diversitati creaturae rationalis, pari ratione et uniformitati rationalium creaturarum responderet uniformitas naturae corporalis. Fuisset ergo natura corporalis creata etiam si diversa merita rationalis creaturae non praecessissent, sed uniformis. Fuisset igitur creata materia prima, quae est omnibus corporibus communis, sed sub una tantum forma. Sunt autem in ipsa plures formae in potentia. Remansisset igitur imperfecta, sola una eius forma re-

ducta in actum. Quod non est conveniens divinae bonitati.

1214. — Item. Si diversitas corporalis creaturae sequitur diversos motus liberi arbitrii rationalis creaturae, oportebit dicere quod causa quare est tantum unus sol in mundo, sit quia una tantum rationalis creatura sic mota est per liberum arbitrium ut tali corpori mereretur adiungi. Hoc autem fuit a casu, quod una tantum sic peccaret. Est igitur a casu quod sit unus sol in mundo, et non ad necessitatem corporalis naturae.

1215. — Praeterea. Cum creatura spiritualis non mereatur descendere nisi per peccatum; descendit autem a sua sublimitate, in qua indivisibilis est, per hoc quod visibilibus corporibus unitur: videtur sequi quod visibilia corpora sint eis adiuncta propter peccatum. Quod videtur propinquum errori MANICHAEORUM ponentium haec visibilia ex malo principio processisse.

1216. — Huic etiam opinioni auctoritas SACRAE SCRIPTURAE manifeste contradicit. Quia in singulis operibus visibilium creaturarum tali modo loquendi utitur MOYSES, *Videns Deus quod esset bonum*, etc.; et postmodum de cunctis simul subiungit: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Ex quo manifeste datur intelligi quod creaturae corporales et visibiles ideo sunt factae quia bonum est eas esse, quod est consonum divinae bonitati: et non propter aliqua creaturarum rationalium merita vel peccata.

1217. — Videtur autem ORIGENES non perpendisse quod, cum aliquid non ex debito, sed liberaliter damus, non est contra iustitiam si inaequalia damus, nulla diversitate meritorum pensata: cum retributio merentibus debeatur. Deus autem, ut supra (cap. 28) ostensum est, ex nullo debito, sed ex mera liberalitate res in esse produxit. Unde diversitas creaturarum diversitatem meritorum non praesupponit.

1218. — Item, cum bonum totius sit melius quam bonum partium singularium, non est optimi factoris diminuere bonum totius ut aliquarum partium augeat bonitatem: non enim aedificator fundamento tribuit eam bonitatem quam tribuit tecto, ne domum faciat ruinosam. Factor igitur omnium, Deus, non faceret totum universum in suo genere optimum, si faceret omnes partes aequales: quia multi gradus bonitatis in universo deessent, et sic esset imperfectum.

CAP. XLV. - QUAE SIT PRIMA CAUSA DISTINCTIONIS RERUM SECUNDUM VERITATEM.

LOCI CONGR. - *Ente*, cap. 5 (30-33); *Nom.* VIII, lect. 5 (794-796); *Causis*, lect. 24; *Pot.* q. 3, a. 16: Sic igitur; I, q. 47, a. 1: Unde dicendum; *ibid.* a. 2: Et ideo dicendum; q. 65, a. 2: Unde hac positione remota; XII *Metaphys.* lect. 2 (2440); *Comp.* cap. 72 (125-126); cap. 73 (127); cap. 74 (128-129); cap. 102 (196-201).

1219. — OSTENDI autem ex praedictis potest quae sit vere prima distinctionis rerum causa.

1220. — Cum enim *omne agens* intendat *suam similitudinem* in effectum *inducere* secundum quod effectus capere potest, tanto

tivesse sido reduzida a ato só uma de suas formas. Mas isso não convém à bondade divina.

11. Além disso, se a diversidade das criaturas corpóreas segue os diversos movimentos do livre-arbítrio da criatura racional, seria necessário afirmar que a causa de haver um único sol no mundo está em que uma só criatura racional foi movida pelo livre-arbítrio para que merecesse unir-se a tal corpo. Ora, seria por acaso que uma só tivesse assim pecado. Logo, seria por acaso que há único sol no mundo, e não por necessidade da natureza corpórea.

12. Além disso, se a criatura espiritual não merece descer senão pelo pecado, desceu então da sua elevação, na qual era indivisível, porque uniu-se aos corpos visíveis, donde ser manifesto que os corpos visíveis uniram-se a ela por causa do pecado. Ora, isso parece aproximar-se do erro dos maniqueus que afirmavam que estas coisas que vemos vieram de um princípio mau.

13. A Sagrada Escritura claramente contradiz essa opinião, porque, em cada uma das operações visíveis, Moisés usou este modo de falar: *Vendo Deus que era bom...*; depois, referindo-se a todas: *Viu Deus tudo que havia feito, e que tudo era muito bom* (Gn 1, 4ss). Depreende-se disto que as criaturas visíveis corpóreas foram assim feitas porque foi bom que assim o tivessem sido, o que está em consonância com a bondade divina. Portanto, não foram feitas por causa dos méritos ou dos pecados das criaturas racionais.

14. Parece, no entanto, que Orígenes não ponderou que quando concedemos algo não por débito, mas por liberdade, não vai contra a justiça darmos sem igualdade, não se considerando diversidade alguma nos méritos, pois só a retribuição de justiça é devida aos méritos. Mas Deus, como acima foi demonstrado (c. XXVIII), produziu as coisas no ser não devido a mérito algum, mas por pura liberalidade. Donde a diversidade das criaturas não pressupor a diversidade dos méritos.

15. Além disso, sendo o bem do todo melhor que o bem das partes singulares, não é de um ótimo autor diminuir o bem do todo para aumentar o bem de uma parte. Por exemplo: para que a casa não caia, não é de bom construtor dar ao alicerce idêntica atenção que ao telhado. Por isso, o autor de todas as coisas, Deus, não teria feito todo o universo otimamente no seu gênero se tivesse feito todas as partes iguais, porque faltariam muitos graus de perfeição no universo e, assim, ele seria imperfeito.

CAPÍTULO XLV
QUAL É A PRIMEIRA E VERDADEIRA CAUSA DAS COISAS

1. Depreende-se do exposto qual a causa verdadeiramente primeira da distinção das coisas.

Com efeito, como *todo agente pretende introduzir no efeito a sua semelhança*, na medida em que o efeito a possa receber, tanto mais perfeita é a ação, quanto

mais perfeito é o agente. Vê-se, por exemplo, que quanto mais uma coisa é quente, tanto mais perfeita é a forma que introduz na obra. Ora, Deus é o agente perfeitíssimo. Por isso, cabia-lhe introduzir nas coisas criadas de modo perfeitíssimo a sua semelhança, conforme a conveniência da coisa criada. Mas a perfeita semelhança as coisas criadas não podem conseguir em uma só espécie de criatura, porque, a causa excedendo o efeito, o que na causa está simples e unificado, está em composição e multiplicado no efeito, a não ser que este se equipare à espécie da causa. Mas isso não pode ser atribuído ao nosso caso, porque a criatura não se pode igualar a Deus. Foi, pois, necessário ter havido multiplicidade e variedade nas coisas criadas, para que nelas houvesse, a seu modo, perfeita semelhança de Deus.

2. Além disso, assim como as coisas produzidas na matéria nela estão em potência passiva, também as feitas pelo agente nele devem estar em potência ativa. Ora, não seria perfeitamente reduzida a ato a potência passiva da matéria se, da matéria, só se fizesse uma das coisas para as quais ela está em potência. Logo, se um agente com potência para muitos efeitos fizesse só um deles, a sua potência não seria completamente reduzida a ato, como acontece quando produz muitos efeitos. Ora, o efeito recebe a semelhança do agente mediante o que reduz a potência ativa a ato. Logo, não haveria no universo perfeita semelhança de Deus se houvesse um único grau dela nos entes. Há, pois, distinção das coisas criadas para que elas recebam mais perfeitamente em muitos graus do que em um só a semelhança de Deus.

3. Além disso, quanto mais uma coisa é semelhante a Deus em muitos aspectos, tanto mais ela se aproxima da perfeição de Deus. Ora, em Deus há bondade e a difusão da bondade nas outras coisas. Por isso, uma coisa criada mais perfeitamente se aproxima da semelhança de Deus, se não só é boa, mas também pode produzir a sua bondade nas outras, não absorvendo a bondade em si mesma. Por exemplo: é mais semelhante ao sol aquilo que tem luz e ilumina do que aquilo que só tem luz. Ora, se não houvesse pluralidade e desigualdade nas coisas criadas, não poderia uma coisa levar a bondade às outras, porque o agente não se identifica com o paciente e é mais nobre que ele. Por conseguinte, para que houvesse nas criaturas a perfeita imitação de Deus, foi necessário que nelas se encontrassem muitos graus.

4. Além disso, muitos bens são melhores que um só bem finito, pois aqueles contêm este e ainda mais. Ora, toda bondade da criatura é finita, e ainda falha em comparação com a infinita bondade de Deus. Por isso, será mais perfeito o universo das criaturas se há muitos, do que se houvesse um só grau nas coisas. Ora, cabe ao sumo bem fazer o que há de melhor. Logo, lhe foi conveniente instituir muitos graus nas criaturas.

5. Além disso, bondade da espécie excede a bondade do indivíduo, como o que é formal excede o que é material. Por isso, a pluralidade das espécies acrescenta

hoc agit perfectius quanto agens perfectius est: patet enim quod quanto aliquid est calidius, tanto facit magis calidum; et quanto est aliquis melior artifex, formam artis perfectius inducit in materiam. Deus autem est perfectissimum agens. Suam igitur similitudinem in rebus creatis ad Deum pertinebat inducere perfectissime, quantum naturae creatae convenit. Sed perfectam Dei similitudinem non possunt consequi res creatae secundum unam solam speciem creaturae: quia, cum causa excedat effectum, quod est in causa simpliciter et unite, in effectu invenitur composite et multipliciter, nis effectus pertingat ad speciem causae; quod in proposito dici non potest, non enim creatura potest esse Deo aequalis. Oportuit igitur esse multiplicitatem et varietatem in rebus creatis, ad hoc quod inveniretur in eis Dei similitudo perfecta secundum modum suum.

1221. — Amplius. Sicut quae fiunt ex materia sunt in potentia materiae passiva, ita quae fiunt ab agente oportet esse in potentia activa agentis. Non autem potentia passiva materiae perfecte reduceretur in actum si ex materia fieret unum tantum eorum ad quae materia est in potentia. Ergo, si aliquis agens cuius potentia est ad plures effectus, faceret unum illorum tantum, potentia eius non ita complete reduceretur in actum sicut cum facit plura. Per hoc autem quod potentia activa reducitur in actum, effectus consequitur similitudinem agentis. Ergo non esset perfecta Dei similitudo in universo si esset unus tantum gradus omnium entium. Propter hoc igitur est distinctio in rebus creatis, ut perfectius Dei similitudinem consequantur per multa quam per unum.

1222. — Adhuc. Quanto aliquid in pluribus est Deo simile, tanto perfectius ad eius similitudinem accedit. In Deo autem est bonitas, et diffusio bonitatis in alia. Perfectius igitur accedit res creata ad Dei similitudinem si non solum bona est sed etiam ad bonitatem aliorum agere potest, quam si solum in se bona esset: sicut similius est soli quod lucet et illuminat quam quod lucet tantum. Non autem posset creatura ad bonitatem alterius creaturae agere nisi esset in rebus creatis pluralitas et inaequalitas: quia agens est aliud a patiente, et honorabilius eo. Oportuit igitur, ad hoc quod in creaturis esset perfecta Dei imitatio, quod diversi gradus in creaturis invenirentur.

1223. — Item. Plura bona uno bono finito sunt meliora: habent enim hoc et adhuc amplius. Omnis autem creaturae bonitas finita est: est enim deficiens ab infinita Dei bonitate. Perfectius est igitur universum creaturarum si sunt plures, quam si esset unus tantum gradus rerum. Summo autem bono competit facere quod melius est. Ergo conveniens ei fuit ut plures faceret creaturarum gradus.

1224. — Adhuc. Bonitas speciei excedit bonitatem individui, sicut formale id quod est materiale. Magis igitur addit ad boni-

tatem universi multitudo specierum quam multitudo individuorum in una specie. Est igitur ad perfectionem universi pertinens non solum quod multa sint individua, sed quod sint etiam diversae rerum species; et per consequens diversi gradus in rebus.

1225. — Item. Omne quod agit per intellectum, repraesentat speciem sui intellectus in re facta: sic enim *agens* per artem *sibi facit simile* . Deus autem fecit creaturam ut agens per intellectum, et non per necessitatem naturae, ut supra (cap. 23) ostensum est. Species igitur intellectus divini repraesentatur in creatura per ipsum facta. Intellectus autem multa intelligens non sufficienter repraesentatur in uno tantum. Cum igitur intellectus divinus multa intelligat, ut in Primo (capp. 49 sqq.) probatum est, perfectius seipsum repraesentat si plures universorum graduum creaturas producat quam si unum tantum produxisset.

1226. — Amplius. Operi a summe bono artifice facto non debuit deesse summa perfectio. Sed bonum ordinis diversorum est melius quolibet illorum ordinatorum per se sumpto: est enim formale respectu singularium, sicut perfectio totius respectu partium. Non debuit ergo bonum ordinis operi Dei deesse. Hoc autem bonum esse non posset, si diversitas et inaequalitas creaturarum non fuisset.

1227. — Est igitur diversitas et inaequalitas in rebus creatis non a casu (cap. 39); non ex materiae diversitate (cap. 40); non propter interventum aliquarum causarum (capp. 41-43), vel meritorum (cap. 44); sed ex propria Dei intentione perfectionem creaturae dare volentis qualem possibile erat eam habere.

1228. — Hinc est quod dicitur *Gen.* 1, 31: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona:* cum de singulis dixisset quod sunt *bona.* Quia singula quidem sunt in suis naturis bona: simul autem omnia *valde bona*, propter ordinem universi, quae est ultima et nobilissima perfectio in rebus.

mais à bondade do universo do que a bondade dos indivíduos, em uma só espécie. Pertence, pois, à perfeição do universo haver não só muitos indivíduos, como também muitas espécies e, por conseguinte, diversos graus nas coisas.

6. Além disso, todo o que age pelo intelecto representa, na coisa feita, a espécie que estava no intelecto, pois é assim que opera o artista ao pôr na obra a sua semelhança. Ora, Deus faz a criatura agindo pelo intelecto, e não por necessidade natural, como acima foi demonstrado (c. XXIII). Por isso, a espécie do intelecto divino está representada na criatura que Deus fez. Ora, o intelecto conhecedor de muitas coisas não é suficientemente representado por uma só. Por conseguinte, como o intelecto divino conhece muitas coisas, como foi provado (l. I, cc. XLIXss), mais perfeitamente se faz representar se produz múltiplas criaturas de todos os graus do que se produzisse uma só.

7. Além disso, à obra feita pelo artista sumamente bom não deveria faltar a suma perfeição. Ora, o bem da ordem de diversos é melhor do que cada um dos ordenados considerados em si mesmos, pois, ele é formal em relação aos singulares, como a perfeição do todo o é em relação às partes. Por conseguinte, não devia faltar o bem da ordem na obra de Deus. Mas este bem não poderia haver se não houvesse a diversidade e a pluralidade das criaturas.

8. Logo, a diversidade e desigualdade nas coisas criadas não provém do acaso (c. XXXIX); nem da diversidade da matéria (c. XL); nem da intervenção de algumas causas (cc. XLI-XLIII) ou mérito (c. XLIV), mas do próprio querer divino, que quis dar à criatura a perfeição que a esta é possível ter.

9. Por isso diz: *Deus viu todas as coisas que fizera e eram muito boas* (Gn 1, 31). De cada coisa diz que era *boa*, como querendo dizer que cada uma, de per si, é boa, mas todas juntas são *muito boas* devido à ordem do universo, que é a perfeição última e suprema nas coisas.

Terceira parte

AS COISAS CRIADAS VISTAS SOB A LUZ DA FÉ

ORDENAÇÃO DOS ASSUNTOS

- Natureza comum das substâncias espirituais (c. XLVI-LV).
  - Inteligência (c. XLVI)
  - Vontade (c. XLVI-XLVIII)
  - Imaterialidade (c. XLIX-LI)
  - Essência distinta da existência (c. LII-LV)
- A substância espiritual (a alma) unida ao corpo (LVI-XC).
  - União com o corpo (c. LVI-LXXII)
  - Unidade (c. LXXIII-LXXVIII)
  - Duração (c. LXXIX-LXXXIV)
  - Origem (c. LXXXV-LXXXIX)
  - Une-se ao corpo humano (c. XC)
- A substância espiritual não unida ao corpo: o anjo (c. XCI-CI).
  - Existência (c. XCI)
  - Número (c. XCII)
  - Distinção (c. XCIII-XCV)
  - Conhecimento
    - Natureza (c. XCVI-XCVII)
    - Objeto (c. XCVIII-CI)

CAPÍTULO XLVI
PARA A PERFEIÇÃO DO UNIVERSO FOI CONVENIENTE HAVER CRIATURAS ESPIRITUAIS

1. Estabelecida a causa da diversidade das coisas, deve-se agora continuar na consideração das coisas distintas, em relação à verdade da fé, pois este era o nosso terceiro propósito (cf. c. V). E demonstraremos, em primeiro lugar, que da disposição divina, que conferiu às coisas criadas a melhor perfeição segundo o seu modo, resultou que algumas criaturas intelectuais fossem feitas e colocadas no mais elevado cume das coisas.

De fato, o efeito é perfeito ao máximo quando volta ao seu princípio. Por isso, o círculo é, entre todas as figuras, a mais perfeita e o movimento circular, o mais perfeito dos movimentos, porque neles há volta ao princípio. Por conseguinte, para que a totalidade das criaturas atinja a sua última perfeição, é necessário voltarem ao seu princípio. Ora, cada uma das criaturas e todas voltam ao seu princípio enquanto trazem a semelhança daquele princípio no seu ser e na sua natureza, nos quais têm alguma perfeição. Também todos os efeitos são ao máximo perfeitos quando ao máximo se assemelham à causa agente, como, por exemplo, a casa, quando se assemelha totalmente ao projeto artístico e o fogo, quando se aproxima ao máximo do que o gera. Sendo, pois, o intelecto divino o princípio da produção das criaturas, como acima foi demonstrado (cc. XXIII e XXIV), foi necessário que, para perfeição das criaturas, algumas delas fossem inteligentes.

2. Além disso, nas coisas, a segunda perfeição acrescenta algo à primeira. Ora, assim como o ser e a natureza da coisa são considerados como primeira perfeição, a operação é considerada como segunda perfeição. Por conseguinte, foi necessário que, para a perfeição do universo, houvesse algumas criaturas que voltassem a Deus, não só segundo a semelhança de natureza, como também pela operação. Esta, no entanto, é impossível haver a não ser por ato do intelecto e da vontade, pois Deus realiza operação diferente com respeito a si mesmo. Logo, foi necessário que para melhor perfeição do universo houvesse algumas criaturas intelectuais.

3. Além disso, como acima está demonstrado (c. prec.), foi necessário que, para haver perfeita representação da bondade divina nas criaturas, não só coisas boas fossem feitas, mas também que elas operassem o bem nas outras. Ora, uma coisa assemelha-se perfeitamente à outra na ação, não só quando na ação há identidade específica, como também no modo de agir. Por isso, para haver suma perfeição nas coisas foi também necessário que houvesse criaturas que agissem assim como Deus age. Ora, foi acima demonstrado que Deus age pelo intelecto e pela vontade (cc. XXIII e XXIV). Logo, foi necessário que houvesse criaturas inteligentes e volentes.

4. Além disso, verifica-se a semelhança do efeito com a causa operante, segundo a forma do efeito que

CAP. XLVI. - QUOD OPORTUIT AD PERFECTIONEM UNIVERSI ALIQUAS CREATURAS INTELLECTUALES ESSE.

LOCI CONGR. - *Nom.* IV, lect. 1 (276-278); *Causis*, lect. 2; *Spirit.* a. 5; I, q. 50, a. 1; III *Metaphys.* lect. 9 (455); VII, lect. 17 (1648); *Comp.* cap. 75 (130-132); *Subst.* cap. 18 (154-160).

1229. — HAC igitur existente causa diversitatis in rebus, restat nunc de rebus distinctis prosequi, quantum ad fidei veritatem pertinet: quod erat tertium a nobis propositorum (cap. 5). Et ostendemus primo, quod ex divina dispositione perfectionem rebus creatis secundum suum modum optimam assignante, consequens fuit quod quaedam creaturae intellectuales fierent, in summo rerum vertice constitutae.

1230. — Tunc enim effectus maxime perfectus est quando in suum redit principium: unde et circulus inter omnes figuras, et motus circularis inter omnes motus, est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur. Ad hoc igitur quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. Redeunt autem ad suum principium singulae et omnes creaturae inquantum sui principii similitudinem gerunt secundum suum esse et suam naturam, in quibus quandam perfectionem habent: sicut et omnes effectus tunc maxime perfecti sunt quando maxime similantur causae agenti, ut domus quando maxime similatur arti, et ignis quando maxime similatur generanti. Cum igitur intellectus Dei creaturarum productionis principium sit, ut supra (capp. 23, 24) ostensum est, necesse fuit ad creaturarum perfectionem quod aliquae creaturae essent intelligentes.

1231. — Amplius. Perfectio secunda in rebus addit supra primam. Sicut autem esse et natura rei consideratur secundum primam perfectionem, ita operatio secundum perfectionem secundam. Oportuit igitur, ad consummatam universi perfectionem, esse aliquas creaturas quae in Deum redirent non solum secundum naturae similitudinem, sed etiam per operationem. Quae quidem non potest esse nisi per actum intellectus et voluntatis: quia nec ipse Deus aliter erga seipsum operationem habet. Oportuit igitur, ad perfectionem optimam universi, esse aliquas creaturas intellectuales.

1232. — Adhuc. Ad hoc quod perfecte divinae bonitatis repraesentatio per creaturas fieret, oportuit, ut supra (cap. praec.) ostensum est, non solum quod res bonae fierent, sed etiam quod ad aliorum bonitatem agerent. Assimilatur autem perfecte aliquid alteri in agendo quando non solum est eadem species actionis, sed etiam idem modus agendi. Oportuit igitur, ad summam rerum perfectionem, quod essent aliquae creaturae quae agerent hoc modo quo Deus agit. Ostensum est autem supra (capp. 23, 24) quod Deus agit per intellectum et voluntatem. Oportuit igitur aliquas creaturas esse intelligentes et volentes.

1233. — Amplius. Similitudo effectus ad causam agentem attenditur secundum

formam effectus quae praeexistit in agente: *agens* enim *agit sibi simile* in forma secundum quam agit. Forma autem agentis recipitur quidem in effectu quandoque secundum eundem modum essendi quo est in agente, sicut forma ignis generati eundem essendi habet modum cum forma ignis generantis; quandoque vero secundum alium modum essendi, sicut forma domus quae est intelligibiliter in mente artificis, recipitur materialiter in domo quae est extra animam. Patet autem perfectiorem esse primam similitudinem quam secundam. Perfectio autem universitatis creaturarum consistit in similitudine ad Deum: sicut etiam perfectio cuiuslibet effectus in similitudine ad causam agentem. Requirit igitur summa universi perfectio non solum secundam assimilationem creaturae ad Deum, sed primam, quantum possibile est. Forma autem per quam Deus agit creaturam, est forma intelligibilis in ipso: est enim agens per intellectum, ut supra (capp. 23, 24) ostensum est. Oportet igitur ad summam perfectionem universi esse aliquas creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma divini intellectus exprimatur. Et hoc est esse creaturas secundum suam naturam intellectuales.

1234. — Item. Ad productionem creaturarum nihil aliud movet Deum nisi sua bonitas, quam rebus aliis communicare voluit secundum modum assimilationis ad ipsum, ut ex dictis (*lib.* I, capp. 74 sqq.) patet. Similitudo autem unius invenitur in altero dupliciter: uno modo, quantum ad esse naturae, sicut similitudo caloris ignei est in re calefacta per ignem; alio modo, secundum cognitionem, sicut similitudo ignis est in visu vel tactu. Ad hoc igitur quod similitudo Dei perfecte esset in rebus modis possibilibus, oportuit quod divina bonitas rebus per similitudinem communicaretur non solum in essendo, sed cognoscendo. Cognoscere autem divinam bonitatem solus intellectus potest. Oportuit igitur esse creaturas intellectuales.

1235. — Adhuc. In omnibus decenter ordinatis habitudo secundorum ad ultima imitatur habitudinem primi ad omnia secunda et ultima, licet quandoque deficienter. Ostensum est (*lib.* I, cap. 54) autem quod Deus in se omnes creaturas comprehendit. Et hoc repraesentatur in corporalibus creaturis, licet per alium modum: semper enim invenitur superius corpus comprehendens et continens inferius; tamen secundum extensionem quantitatis; cum Deus omnes creaturas simplici modo, et non quantitatis extensione, contineat. Ut igitur nec in hoc modo continendi Dei imitatio creaturis deesset, factae sunt creaturae intellectuales, quae creaturas corporales continerent, non extensione quantitatis, sed simpliciter per modum intelligibilem: nam quod intelligitur est in intelligente, et eius intellectuali operatione comprehenditur.

preexiste na causa, pois *o agente produz o que é semelhante a si* na forma em que opera. Ora, algumas vezes, a forma do agente é recebida no efeito segundo o mesmo modo de ser segundo o qual está no agente, como, por exemplo, a forma do fogo produzido que tem o mesmo modo de ser da forma do agente produtor; outras vezes, porém, segundo outro modo de ser, como a forma da casa que está como conhecimento na mente do artista, e que é recebida de modo material na casa, fora da mente. É evidente que a primeira dessas semelhanças é mais perfeita do que a segunda. Ora, a perfeição de todas as naturezas consiste na semelhança com Deus, como também a perfeição de quaisquer efeitos consiste na semelhança com a causa agente. Por isso, a suma perfeição do universo exige não somente a segunda semelhança da criatura com Deus, como também, na medida do possível, a primeira. Ora, a forma segundo a qual Deus produz a criatura é uma forma inteligível que há em Deus, pois Deus opera pelo intelecto, como acima se viu. Logo, é conveniente que, para a suma perfeição do universo, haja algumas criaturas nas quais a forma que há no intelecto divino seja representada como ser inteligente. E isto significa justamente que convém haver criatura intelectual por natureza.

5. Além disso, para produzir as criaturas nada moveu a Deus senão a sua bondade, a qual ele quis comunicar às outras coisas segundo o modo da semelhança divina, como se depreende do que foi dito (1, 1 cc. LXXIVss). Ora, a semelhança de uma coisa com outra realiza-se de dois modos: primeiro, quanto ao ser da natureza, como, por exemplo, a semelhança do calor do fogo que há na coisa aquecida pelo fogo; segundo, quanto ao conhecimento, como a semelhança do fogo que está na vista, ou no tato. Por conseguinte, para que pelos modos possíveis houvesse a semelhança perfeita de Deus nas criaturas, foi conveniente que a bondade divina se comunicasse às coisas não somente quanto ao ser, como também quanto ao conhecimento. Ora, conhecer a bondade divina só é possível ao intelecto. Logo, foi conveniente haver criaturas intelectuais.

6. Além disso, nas coisas convenientemente ordenadas, a relação das segundas para as últimas imita a relação da primeira para as segundas e para as últimas, embora às vezes haja defeitos. Ora, foi acima demonstrado (l. I, c. LIV), que Deus compreende em si todas as criaturas. Isso é representado nas criaturas corpóreas, embora de outro modo, pois sempre se encontra o corpo superior compreendendo e contendo o inferior, embora isto aconteça segundo a quantidade extensiva. Mas Deus contém todas as criaturas de modo simples, e não segundo extensão quantitativa. No entanto, para que não faltasse a imitação de Deus nas criaturas nem segundo este modo de conter, foram feitas as criaturas intelectuais, que contivessem as criaturas corpóreas, não segundo extensão quantitativa, mas de modo simples e inteligível, pois o que é conhecido está no que intelige e é compreendido pela operação intelectual dele.

quodammodo dicantur movere seipsa, inquantum eorum una pars est movens et alia est mota, tamen ipsum movere non est eis ex seipsis, sed partim ex exterioribus sensatis et partim a natura. Inquantum enim appetitus movet membra, dicuntur seipsa movere, quod habent supra inanimata et plantas; inquantum vero ipsum appetere de necessitate sequitur in eis ex formis acceptis per sensum et iudicium naturalis aestimationis, non sibi sunt causa quod moveant. Unde non habent dominium sui actus.

d) Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta et quodammodo excogitata: ut patet de forma artis, quam artifex concipit et excogitat et per eam operatur. Substantiae igitur intellectuales seipsas agunt ad operandum, ut habentes suae operationis dominium. Habent igitur voluntatem.

1240. — Item. Activum oportet esse proportionatum passivo, et motivum mobili. Sed in habentibus cognitionem vis apprehensiva se habet ad appetitivam sicut motivum ad mobile: nam apprehensum per sensum vel imaginationem vel intellectum, movet appetitum intellectualem vel animalem. Apprehensio autem intellectiva non determinatur ad quaedam, sed est omnium: unde et de intellectu possibili PHILOSOPHUS dicit, in III *de Anima*, quod est *quo est omnia fieri*. Appetitus igitur intellectualis substantiae est ad omnia se habens. Hoc autem est proprium voluntatis, ut ad omnia se habeat: unde in III *Ethicorum* PHILOSOPHUS dicit quod est *et possibilium et impossibilium*. Substantiae igitur intellectuales habent voluntatem.

to modo movem-se por si mesmos, enquanto neles há uma parte motora e outra movida, contudo, o mover-se neles não está como vindo deles mesmos, mas em parte vindo das coisas externas e em parte, da natureza. Assim, enquanto o apetite lhes move os membros, diz-se que eles se movem a si mesmos, e nisto os animais são superiores às coisas inanimadas e às plantas. Porém, enquanto neles o apetecer necessariamente segue as formas recebidas pelos sentidos e pelo julgamento natural da estimativa, não são causa de se moverem. Logo, não têm domínio sobre o seu próprio ato.

Mas na intelecção, a forma, mediante a qual a substância intelectual opera, provém do próprio intelecto, como sendo por ele conhecida e de certo modo elaborada, como acontece com a forma artística, que o artista concebe, elabora e opera mediante ela. Por isso, as substâncias intelectuais agem por si mesmas para operar, como tendo domínio sobre as suas operações. Logo, têm vontade.

4. Além disso, o ativo deve ser proporcional ao passivo, e o movente, ao móvel. Ora, nas coisas dotadas de conhecimento, a potência apreensiva está para a apetitiva como o movente está para o móvel, pois o que é apreendido pelo sentido, pela imaginação e pelo intelecto move o apetite intelectivo ou o apetite animal. Mas a apreensão intelectiva não está determinada para uma coisa particular, pois se estende para todas as coisas. Donde o Filósofo afirmar a respeito do intelecto possível, que ele é aquilo *pelo qual todas as coisas podem ser feitas* (III Sobre a Alma 5, 430a; Cmt 10, 728). Por isso, o apetite intelectivo se estende a todas as coisas. Ora, é justamente próprio da vontade referir-se a todas as coisas. Donde afirmar o Filósofo que *ela se refere às coisas possíveis e impossíveis* (III Ética 4, 1111b; Cmt 5, 4447). Logo as substâncias intelectuais têm vontade.

CAP. XLVIII. - QUOD SUBSTANTIAE INTELLECTUALES SUNT LIBERI ARBITRII IN AGENDO.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 25, q. 1, a. 1; *Nom.* IV, lect. 18 (524-526); lect. 19 (533, 541); *Verit.* q. 23, a. 1; *ibid.* q. 24, a. 3; *Malo*, q. 16, a. 5; I, q. 59, a. 3; *Comp.* cap. 76 (133-134); *Subst.* cap. 19 (165, 169, 170).

1241. — Ex hoc autem apparet quod praedictae substantiae sunt liberi arbitrii in operando.

1242. — Quod enim arbitrio agant, manifestum est: eo quod per cognitionem intellectivam iudicium habent de operandis. Libertatem autem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus, ut ostensum est (cap. praec.). Sunt igitur praedictae substantiae liberi arbitrii in agendo.

1243. — Item. *Liberum est quod sui causa est.* Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. Quaecumque autem non moventur neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt sibi ipsis causa agendi. Sola ergo moventia se ipsa libertatem in agendo habent. Et haec sola iudicio agunt: nam movens seipsum dividitur in movens et motum; movens autem est appetitus ab intellectu vel phantasia aut sensu motus, quorum est iudicare. Horum igitur haec

CAPÍTULO XLVIII
AS SUBSTÂNCIAS INTELECTUAIS TÊM LIVRE-ARBÍTRIO NO AGIR

1. Depreende-se do exposto que as sobreditas substâncias têm livre-arbítrio no agir.

Com efeito, que elas operam mediante arbítrio é manifesto, porque formam juízo pelo conhecimento intelectual sobre o que irão fazer. Ora, como foi demonstrado (c. prec.), como têm domínio sobre o seu próprio ato, necessariamente têm liberdade. Logo, as sobreditas substâncias possuem livre-arbítrio no agir.

2. Além disso, *é livre o que é causa de si mesmo* (I Metafísica 2, 982b; Cmt 3, 58). Logo, o que não é causa da sua ação não é livre no agir. Ora, o que não se move nem age a não ser movido por outrem não é causa de si mesmo para agir. E tal coisa só move mediante o juízo, pois o que se move a si mesmo se divide em movente e movido, sendo movente o apetite que é movido pelo intelecto, pela fantasia, ou pelos sentidos, aos quais pertence julgar. Destes, porém, somente julgam livremente

os que ao julgar se determinam. Ora, nenhuma potência que se julga a si mesma se determina, a não ser que reflita sobre o seu ato. Logo, é necessário, se age para julgar a si mesma, que conheça o seu juízo. Mas isso só ao intelecto pertence. Por isso, os animais irracionais são, *de certo modo, livres no movimento ou na ação, mas não o são no juízo*. Os entes inanimados, porém, que só são movidos por outro, nem têm liberdade de ação, nem de movimento. Mas os entes intelectuais não só são livres na ação, como também no juízo, e isto é ter livre-arbítrio.

3. Além disso, a forma apreendida é princípio que move sob a razão de bem ou de conveniência, pois no movente a ação exterior procede de um juízo, com o qual se julga se uma coisa é boa ou conveniente, segundo a forma sobredita. Se, pois, o que julga se determina para julgar, é necessário que uma forma mais elevada apreendida se determine para o juízo, a qual não pode ser senão a própria razão de bem ou de conveniência, pela qual quaisquer determinados bens ou conveniências são julgados. Por isso, só se determinam para o julgamento aquelas coisas que apreendem a razão comum do bem ou da conveniência. Mas tais são tão somente os entes intelectuais. Logo, somente os entes intelectuais se determinam para a ação, como também para o juízo. Logo, somente eles são livres no julgamento, o que é justamente ter livre-arbítrio.

4. Além disso, do conceito universal não provém o movimento e a ação senão mediante apreensão particular, porque o movimento e a ação referem-se a coisas particulares. Ora, o intelecto é, por sua natureza, apreensivo do universal. Por isso, para que qualquer ação ou movimento provenha da apreensão intelectiva, é necessário que o conceito universal do intelecto seja aplicado às coisas particulares. Ora, o universal contém em potência muitas coisas particulares. Por isso, pode ser feita a aplicação do conceito intelectual a muitas e diversas coisas. Por conseguinte, o juízo do intelecto sobre as ações não está determinado para uma só. Logo, todos os entes intelectuais têm livre-arbítrio.

5. Além disso, os entes carecem de juízo livre ou porque nenhum juízo têm, como as pedras e as plantas; ou porque o seu juízo está determinado para uma só coisa, como os animais irracionais, pois, por avaliação natural a ovelha julga ser o lobo nocivo a ela, e, mediante este juízo, dele foge, e assim acontece com as demais coisas. Por isso, as coisas que têm juízo para a ação não determinado pela natureza para uma só coisa têm necessariamente livre-arbítrio. Tais são todos os entes intelectuais. Com efeito, o intelecto apreende não só este ou aquele bem, mas o próprio bem universal. Logo, como o intelecto move a vontade mediante a forma apreendida, e o movente e o movido devem ser proporcionados em tudo, a vontade da substância intelectual não será determinada pela natureza senão para o bem universal. Por isso, a vontade poderá inclinar-se para tudo o que se lhe apresente sob a razão de bem, se não houver determinação natural contrária

sola libere iudicant quaecumque in iudicando seipsa movent. Nulla autem potentia iudicans seipsam ad iudicandum movet nisi supra actum suum reflectatur: oportet enim, si se ad iudicandum agit, quod suum iudicium cognoscat. Quod quidem solius intellectus est. Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo *liberi quidem motus* sive *actionis*, non autem *liberi iudicii;* inanimata autem, quae solum ab aliis moventur, neque etiam liberae actionis aut motus; intellectualia vero non solum actionis, sed etiam *liberi iudicii*, quod est liberum arbitrium habere.

1244. — Adhuc. Forma apprehensa est principium movens secundum quod apprehenditur sub ratione boni vel convenientis: actio enim exterior in moventibus seipsa procedit ex iudicio quo iudicatur aliquid esse bonum vel conveniens per formam praedictam. Si igitur iudicans ad iudicandum seipsum moveat, oportet quod per aliquam altiorem formam apprehensam se moveat ad iudicandum. Quae quidem esse non potest nisi ipsa ratio boni vel convenientis, per quam de quolibet determinato bono vel convenienti iudicatur. Illa igitur sola se ad iudicandum movent quae communem boni vel convenientis rationem apprehendunt. Haec autem sunt sola intellectualia. Sola igitur intellectualia se non solum ad agendum, sed etiam ad iudicandum movent. Sola igitur ipsa sunt libera in iudicando, quod est liberum arbitrium habere.

1245. — Amplius. A conceptione universali non sequitur motus et actio nisi mediante particulari apprehensione: eo quod motus et actio circa particularia est. Intellectus autem est naturaliter universalium apprehensivus. Ad hoc igitur quod ex apprehensione intellectus sequatur motus aut quaecumque actio, oportet quod universalis intellectus conceptio applicetur ad particularia. Sed universale continet in potentia multa particularia. Potest igitur applicatio conceptionis intellectualis fieri ad plura et diversa. Iudicium igitur intellectus de agibilibus non est determinatum ad unum tantum. Habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium.

1246. — Praeterea. Iudicii libertate carent aliqua vel propter hoc quod nullum habent iudicium, sicut quae cognitione carent, ut lapides et plantae: vel quia habent iudicium a natura determinatum ad unum, sicut irrationalia animalia; naturali enim existimatione iudicat ovis lupum sibi nocivum, et ex hoc iudicio fugit ipsum; similiter autem in aliis. Quaecumque igitur habent iudicium de agendis non determinatum a natura ad unum, necesse est liberi arbitrii esse. Huiusmodi autem sunt omnia intellectualia. Intellectus enim apprehendit non solum hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune. Unde, cum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem; in omnibus autem movens et motum oporteat esse proportionata; voluntas substantiae intellectualis non erit determinata a natura nisi ad bonum commune. Quicquid igitur offeretur sibi sub ratione boni, poterit voluntas inclinari in illud, nulla determinatione naturali in con-

trarium prohibente. Omnia igitur intellectualia liberam voluntatem habent ex iudicio intellectus venientem. Quod est liberum arbitrium habere, quod definitur esse *liberum de ratione iudicium*.

que o proíba. Logo, todos os entes intelectuais possuem vontade livre proveniente do juízo do intelecto. E isto é ter livre-arbítrio, que se define: *livre juízo da razão*.

CAP. XLIX. - Quod substantia intellectualis non sit corpus.

Loci congr. - *Nom.* IV, lect. 18 (524); lect. 19 (538); *Decret.*[1] (1165); *Causis*, lect. 7; *Pot.* q. 6, a. 6; *Spirit.* a. 5; I, q. 50, a. 1; XI *Metaphys.* lect. 2 (2175-2179); XII, lect. 5 (2488-2489, 2495-2499); *Subst.* cap. 1 (43-49); cap. 3 (58-60); cap. 4 (61).

1247. — Ex praemissis autem ostenditur quod nulla substantia intellectualis est corpus.

1248. — Nullum enim corpus invenitur aliquid continere nisi per commensurationem quantitatis: unde et, si se toto totum aliquid continet, et partem parte continet, maiorem quidem maiore, minorem autem minore. Intellectus autem non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem: cum se toto intelligat et comprehendat totum et partem, maiora in quantitate et minora. Nulla igitur substantia intelligens est corpus.

1249. — Amplius. Nullum corpus potest alterius corporis formam substantialem recipere nisi per corruptionem suam formam amittat. Intellectus autem non corrumpitur, sed magis perficitur per hoc quod recipit formas omnium corporum: perficitur enim in intelligendo; intelligit autem secundum quod habet in se formas intellectorum. Nulla igitur substantia intellectualis est corpus.

1250. — Adhuc. Principium diversitatis individuorum eiusdem speciei est divisio materiae secundum quantitatem: forma enim huius ignis a forma illius ignis non differt nisi per hoc quod est in diversis partibus in quas materia dividitur; nec aliter quam divisione quantitatis, sine qua substantia est indivisibilis. Quod autem recipitur in corpore, recipitur in eo secundum quantitatis divisionem. Ergo forma non recipitur in corpore nisi ut individuata. Si igitur intellectus esset corpus, formae rerum intelligibiles non reciperentur in eo nisi ut individuatae. Intelligit autem intellectus res per formas earum quas penes se habet. Non ergo intellectus intelliget universalia, sed solum particularia. Quod patet esse falsum. Nullus igitur intellectus est corpus.

1251. — Item. Nihil agit nisi secundum suam speciem: eo quod forma est principium agendi in unoquoque. Si igitur intellectus sit corpus, actio eius ordinem corporum non excedet. Non igitur intelligeret nisi corpora. Hoc autem patet esse falsum: intelligimus enim multa quae non sunt corpora. Intellectus igitur non est corpus.

1252. — Adhuc. Si substantia intelligens est corpus, aut est finitum, aut infinitum. Corpus autem esse infinitum actu est impossibile, ut in *Physicis* probatur. Est igitur finitum corpus, si corpus esse ponatur. Hoc autem est impossibile. In nullo enim corpore finito potest esse potentia infinita, ut supra (*lib.* I, cap. 20) probatum est. Potentia autem intellectus est quodammodo infinita

CAPÍTULO XLIX
A SUBSTÂNCIA INTELECTUAL NÃO É CORPO

1. Depreende-se do exposto que nenhuma substância intelectual é corpo.

Com efeito, não há corpo algum que contenha outro corpo senão em proporção quantitativa. Logo, se a totalidade de um corpo contém um outro totalmente, também cada parte sua conterá uma parte do outro, de modo que partes maiores ou menores de um contenham respectivamente partes maiores ou menores de outro. Ora, o intelecto nada conhece apreendendo em proporção quantitativa, porque conhece e abrange com todo o seu ser o todo e a parte, o que é maior e o que é menor conforme a quantidade. Logo, nenhuma substância inteligente é corpo.

2. Além disso, nenhum corpo pode receber a forma substancial de outro, se não for privado da sua forma pela corrupção. Ora, o intelecto não se corrompe, mas, antes, é aperfeiçoado ao receber as formas de todos os corpos, pois se aperfeiçoa pela intelecção, ao receber em si as formas dos objetos inteligíveis. Logo, nenhuma substância intelectual é corpo.

3. Além disso, o princípio da diversidade dos indivíduos de uma espécie é a divisão da matéria segundo a quantidade, pois a forma de um fogo e a de outro não se diferenciam senão por que eles estão em partes diversas em que se divide a matéria, e tal não pode ser de outro modo senão pela divisão da quantidade, sem a qual a substância é indivisível. Por conseguinte, o que é recebido em um corpo o é segundo a divisão da quantidade. Logo, a forma não é recebida em um corpo senão individualizada. Se o intelecto fosse corpo, as formas das coisas inteligíveis não seriam nele recebidas senão como individualizadas. Ora, o intelecto conhece as coisas pelas formas das mesmas que nele estão. Logo, o intelecto não conhece os universais, mas somente os particulares. O que é evidentemente falso. Logo, nenhum intelecto é corpo.

4. Além disso, nenhuma coisa age senão segundo a sua espécie, porque a forma é, em cada coisa, o princípio da ação. Se o intelecto é corpo, a sua ação não excede a ordem corpórea. Por isso, não conheceria senão corpos. Mas isto é evidentemente falso, pois temos intelecção de muitas coisas que não são corpos. Logo, o intelecto não é corpo.

5. Além disso, se a substância inteligente é corpo, é corpo finito ou infinito. Ora, o corpo infinito em ato é impossível haver, como se prova (III Física 5, 204b-206a; Cmt 8-10, 371). Será a substância inteligente corpo finito, se se afirmar que é corpo. Mas isto é impossível. Em nenhum corpo finito pode haver potência infinita, como acima foi provado (l. I, c. XX). Ora, a potência do intelecto é de certo modo infinita no conhecer, pois

conhece indefinidamente as espécies dos números, aumentando-os e, semelhantemente, as espécies das figuras e das proporções. Além disso, conhece também o universal, que está virtualmente no seu âmbito, pois contém os indivíduos que são infinitos em número potencialmente infinito. Logo, o intelecto não é corpo.

6. Além disso, é impossível que dois corpos mutuamente se contenham, porque o continente excede o que é contido. Ora, dois intelectos contêm-se mutuamente, quando um conhece o outro. Logo, o intelecto não é corpo.

7. Além disso, a ação de nenhum corpo reverte sobre o agente, pois foi demonstrado pelo Filósofo (VIII Física 5, 257a; Cmt 10, 1051ss) que nenhum corpo se move a si mesmo senão segundo uma parte, de modo que uma parte seja movente, e outra movida. Ora, o intelecto tem ação reflexiva sobre si mesmo, pois tem intelecção de si mesmo, não segundo uma parte, mas também segundo o todo. Logo, não é corpo.

8. Além disso, a ação do corpo não termina na própria ação, nem o movido, no movimento, como foi provado pelo Filósofo (V Física 2, 225b — 226a; Cmt 3, 668-677). Ora, a ação da substância inteligente termina na própria ação, pois o intelecto, assim como tem intelecção da coisa, tem também intelecção do próprio ato de intelecção, e assim procede indefinidamente. Logo, a substância inteligente não é corpo.

9. Daí a Sagrada Escritura denominar *espírito* as substâncias intelectuais, nome atribuído por Deus às substâncias incorpóreas, conforme se lê: *Deus é espírito* (Jo 4, 24); *Há nela* (a sabedoria) *espírito de inteligência, que conhece todos os espíritos inteligíveis* (Sb 7, 22-23).

10. E com isto fica excluído o erro dos antigos filósofos naturalistas, que só admitiam a substância corpórea, donde afirmarem que a alma é corpo, ou fogo, ou ar, ou água, ou coisa semelhante. Alguns tentaram introduzir esta opinião na fé católica, dizendo que a alma era um corpo figurado, como um corpo que é exteriormente modelado.

in intelligendo: in infinitum enim intelligit species numerorum augendo, et similiter species figurarum et proportionum; cognoscit etiam universale, quod est virtute infinitum secundum suum ambitum, continet enim individua quae sunt potentia infinita. Intellectus igitur non est corpus.

1253. — Amplius. Impossibile est duo corpora se invicem continere: cum continens excedat contentum. Duo autem intellectus se invicem continent et comprehendunt, dum unus alium intelligit. Non est igitur intellectus corpus.

1254. — Item. Nullius corporis actio reflectitur super agentem: ostensum est enim in *Physicis* quod nullum corpus a seipso movetur nisi secundum partem, ita scilicet quod una pars eius sit movens et alia mota. Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur: intelligit enim seipsum non solum secundum partem, sed secundum totum. Non est igitur corpus.

1255. — Adhuc. Actio corporis ad actionem non terminatur, nec motus ad motum: ut in *Physicis* est probatum. Actio autem substantiae intelligentis ad actionem terminatur: intellectus enim, sicut intelligit rem, ita intelligit se intelligere, et sic in infinitum. Substantia igitur intelligens non est corpus.

1256. — Hinc est quod SACRA SCRIPTURA substantias intellectuales *spiritus* nominat: per quem modum consuevit Deum incorporeum nominare, secundum illud IOAN. 4, 24, *Deus spiritus est*. Dicitur autem *Sap.* 7: 22 *Est autem in illa*, scilicet divina sapientia, *spiritus intelligentiae*, 23 *qui capiat omnes spiritus intelligibiles*.

1257. — Per hoc autem excluditur error antiquorum NATURALIUM, qui nullam substantiam nisi corpoream esse ponebant: unde et animam dicebant esse corpus, vel ignem vel aërem vel aquam, vel aliud huiusmodi.

1258. — Quam quidem opinionem in FIDEM CHRISTIANAM QUIDAM inducere « sunt conati », dicentes animam esse *corpus effigiatum*, sicut corpus exterius figuratur.

CAPÍTULO L
AS SUBSTÂNCIAS INTELECTUAIS SÃO IMATERIAIS

1. Depreende-se do exposto que as substâncias intelectuais são imateriais.

Tudo que é composto de matéria e forma é corpo. Pois bem, a matéria não pode receber formas diversas senão segundo partes diversas. E esta diversidade de partes não pode haver na matéria a não ser que uma matéria comum se divida em muitas segundo as dimensões existentes na matéria, pois, sendo retirada a quantidade, a substância é indivisível. Foi demonstrado (c. prec.) que nenhuma substância inteligente é corpo. Resulta, pois, que também não é composta de matéria e forma.

2. Além disso, assim como não há homem sem que haja *este homem*, também não há matéria sem que haja

CAP. L. - QUOD SUBSTANTIAE INTELLECTUALES SUNT IMMATERIALES.

LOCI CONGR. - *Ente*, cap. 4; I *Sent.* dist. 8, q. 5, a. 2; II, dist. 3, q. 1, a. 1; *Nom.* IV, lect. 1 (276-278); *Anima*, a. 6; *Quodlib.* IX, q. 4, a. 1; I, q. 50, a. 2; q. 75, a. 5; *Comp.* cap. 74 (128-129); cap. 75 (130-132); *Subst.* cap. 5 (62-66); cap. 6 (67-75); cap. 7 (76-81); cap. 8 (82-91).

1259. — Ex hoc autem apparet quod substantiae intellectuales sunt immateriales.

1260. — Unumquodque enim ex materia et forma compositum est corpus. Diversas enim formas materia non nisi secundum diversas partes recipere potest. Quae quidem diversitas partium esse in materia non potest nisi secundum quod per dimensiones in materia existentes una communis materia in plures dividitur: subtracta enim quantitate, substantia indivisibilis est. Ostensum est autem (cap. praec.) quod nulla substantia intelligens est corpus. Relinquitur igitur quod non sit ex materia et forma composita.

1261. — Amplius. Sicut *homo* non est sine *hoc homine*, ita *materia* non est sine *hac*

materia. Quicquid igitur in rebus est subsistens ex materia et forma compositum, est compositum ex forma et materia individuali. Intellectus autem non potest esse compositus ex materia et forma individuali. Species enim rerum intellectarum fiunt intelligibiles actu per hoc quod a materia individuali abstrahuntur. Secundum autem quod sunt intelligibiles actu, fiunt unum cum intellectu. Unde et intellectum oportet esse absque materia individuali. Non est igitur substantia intelligens ex materia et forma composita.

1262. — Adhuc. Actio cuiuslibet ex materia et forma compositi non est tantum formae, nec tantum materiae, sed compositi: eius enim est agere cuius est esse; esse autem est compositi per formam; unde et compositum per formam agit. Si igitur substantia intelligens sit composita ex materia et forma, intelligere erit ipsius compositi. Actus autem terminatur ad aliquid simile agenti: unde et compositum generans non generat formam, sed compositum. Si igitur intelligere sit actio compositi, non intelligetur nec forma nec materia, sed tantum compositum. Hoc autem patet esse falsum. Non est igitur substantia intelligens composita ex materia et forma.

1263. — Item. Formae rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu quam in rebus sensibilibus: sunt enim simpliciores et ad plura se extendentes; per unam enim formam *hominis* intelligibilem, omnes homines intellectus cognoscit. Forma autem perfecte in materia existens facit esse actu tale, scilicet vel ignem, vel coloratum: si autem non faciat aliquid esse tale, est imperfecte in illo, sicut forma coloris in aëre ut in deferente, et sicut virtus primi agentis in instrumento. Si igitur intellectus sit ex materia et forma compositus, formae rerum intellectarum facient intellectum esse actu talis naturae quale est quod intelligitur. Et sic sequitur error EMPEDOCLIS, qui dicebat quod *ignem igne cognoscit anima, et terra terram,* et sic de aliis. Quod patet esse inconveniens. Non est igitur intelligens substantia composita ex materia et forma.

1264. — Praeterea. Omne quod est in aliquo est in eo per modum recipientis. Si igitur intellectus sit compositus ex materia et forma, formae rerum erunt in intellectu materialiter, sicut sunt extra animam. Sicut igitur extra animam non sunt intelligibiles actu, ita nec existentes in intellectu.

1265. — Item. Formae contrariorum, secundum esse quod habent in materia, sunt contrariae: unde et se invicem expellunt. Secundum autem quod sunt in intellectu, non sunt contrariae: sed unum contrariorum est ratio intelligibilis alterius, quia unum per aliud cognoscitur. Non igitur habent esse materiale in intellectu. Ergo intellectus non est compositus ex materia et forma.

1266. — Adhuc. Materia non recipit aliquam formam de novo nisi per motum vel

esta matéria, pois tudo o que nas coisas é subsistente composto de matéria e forma é composto de matéria e forma individualizadas. Ora, o intelecto não pode ser composto de matéria e forma individualizadas, pois as espécies das coisas inteligíveis tornam-se inteligíveis em ato enquanto são abstraídas da matéria indivídua. Além disso, enquanto são inteligíveis em ato identificam-se com o intelecto. Logo, é necessário que o intelecto seja sem matéria indivídua. Por conseguinte, a substância inteligente não é composta de matéria e forma.

3. Além disso, a ação da coisa composta de matéria e forma não é só da matéria nem só da forma, mas do composto, pois tal é o agir da coisa qual é o seu ser. Ora, sendo o ser do composto devido à forma, também o composto age pela forma. Por conseguinte, se a substância inteligente é composta de matéria e forma, os seus atos intelectivos serão do composto. Ora, o ato termina em algo semelhante ao agente. Por isso, um composto que gere algo não gera uma forma, mas um composto. Donde, se a intelecção é ato do composto, não serão conhecidas nem a matéria nem a forma, mas só o composto. Isto, porém, é evidentemente falso. Logo, a substância inteligente não é composta de matéria e forma.

4. Além disso, as formas das coisas sensíveis têm o ser mais perfeito no intelecto que nas coisas sensíveis, pois nele são mais simples e se estendem a mais coisas. Assim, o intelecto conhece todos os homens por meio de uma só forma inteligível de homem. Ora, a forma perfeitamente existente na matéria faz que uma coisa seja ato, isto é, fogo ou coisa colorida. Se, porém, não faz que a coisa seja tal, está nela imperfeitamente, como a forma da cor está no ar, como em seu condutor, e como a força do primeiro agente está no instrumento. Por conseguinte, se o intelecto é composto de matéria e forma, as coisas conhecidas fazem que o intelecto tenha o ato de tal natureza qual a da coisa conhecida. Daí procede o erro de Empédocles, que afirmava que *a alma conhece o fogo por meio do fogo: a terra, por meio da terra* (I Sobre a Alma 2, 404b; Cmt 4, 45), e assim as demais coisas. Mas isto é evidentemente descabido. Logo, não é inteligente a substância composta de matéria e forma.

5. Além disso, tudo aquilo que está numa coisa, nela está segundo o modo do recipiente. Por conseguinte, se o intelecto é composto de matéria e forma, as formas das coisas nele estarão de modo material, assim como estão fora da alma. Mas como não são inteligíveis em ato fora da alma, também não existem no intelecto.

6. Além disso, as formas dos contrários, segundo o ser que têm na matéria, são contrárias. Daí o repelirem-se mutuamente. Porém, segundo o ser que têm no intelecto não são contrárias, mas um dos contrários é a razão de o outro ser conhecido, porque, de fato, um é conhecido pelo outro. Logo, não têm ser material no intelecto. Por conseguinte, o intelecto não é composto de matéria e forma.

7. Além disso, a matéria não recebe novamente uma forma a não ser por movimento ou mudança. Ora, o in-

telecto não é movido porque recebe formas, mas antes tem intelecção e aperfeiçoa-se repousando, sendo a intelecção impedida pelo movimento. Por isso, as formas não são recebidas no intelecto como na matéria ou em coisa material. Depreende-se daí que as substâncias inteligentes são imateriais e incorpóreas.

8. Daí afirmar Dionísio: *Por causa dos raios da bondade divina, subsistiram todas as substâncias intelectuais que são consideradas como incorpóreas e imateriais* (Os Nomes Divinos 4: PG 3, 693B).

mutationem. Intellectus autem non movetur per hoc quod recipit formas, sed magis perficitur et quiescens intelligit, impeditur autem in intelligendo per motum. Non igitur recipiuntur formae in intellectu sicut in materia vel in re materiali. Unde patet quod substantiae intelli entes immateriales sunt, sicut et incorporeae.

1267. — Hinc est quod DIONYSIUS dicit, III cap. *de Div. Nom.* : *Propter* divinae bonitatis radios *substiterunt intellectuales omnes substantiae*, quae *sicut incorporales et immateriales intelliguntur.*

CAPÍTULO LI
A SUBSTÂNCIA INTELECTUAL NÃO É FORMA MATERIAL

1. Pelos mesmos argumentos demonstra-se que as naturezas intelectuais são formas subsistentes, mas não existentes na matéria como se o seu ser dependesse da matéria.

Com efeito, as formas que dependem da matéria quanto ao ser, elas propriamente não possuem ser, mas o possuem as coisas compostas por elas. Ora, se as substâncias intelectuais fossem formas assim, resultaria terem ser material, como se também fossem compostas de matéria e forma.

2. Além disso, as coisas não subsistentes por si mesmas não podem agir por si mesmas, mas agem nas coisas compostas por elas. Se, pois, as naturezas intelectuais fossem tais formas, seguir-se-ia não terem intelecção, mas a teriam as coisas compostas delas e de matéria. E assim, o ente inteligente seria composto de matéria e forma, o que é impossível, como foi demonstrado (c. prec.).

3. Além disso, se o intelecto fosse forma na matéria, e não subsistente por si mesmo, resultaria que o que é recebido no intelecto sê-lo-ia também na matéria, porque as formas que têm o ser dependente da matéria nada recebem que também não seja recebido na matéria. Ora, como a recepção das formas no intelecto não é recepção de formas na matéria, é impossível que o intelecto seja forma material.

4. Além disso, dizer que a inteligência não é forma subsistente, mas mergulhada na matéria, é, de fato, dizer que o intelecto é composto de matéria e forma, diferenciando-se somente quanto à denominação, pois, quanto à realidade, é dizer que o intelecto é a própria forma do composto; mas quanto à denominação, é identificá-lo com o composto. Ora, se é falso afirmar que o intelecto é composto de matéria e forma, se-lo-á também afirmar que ele é forma não subsistente, mas, material.

CAP. LI. - QUOD SUBSTANTIA INTELLECTUALIS NON SIT FORMA MATERIALIS.

LOCI CONGR. - *Ente*, cap. 4 (25-26); cap. 5 (31-32); *Causis*, lect. 9; I, q. 50, a. 2 ad 3; q. 51, a. 1; *ibid* a. 2 ad 2; *Subst.* cap. 7 (80-81).

1268. — PER eadem autem ostenditur quoc naturae intellectuales sunt formae subsistentes, non autem existentes in materia quasi esse earum a materia dependeat.

1269. — Formae enim secundum esse a materia dependentes non ipsae proprie habent esse, sed composita per ipsas. Si igitur naturae intellectuales essent huiusmodi formae, sequeretur quod haberent esse materiale, sicut et si essent ex materia et forma compositae.

1270. — Adhuc. Formae quae per se non subsistunt, non possunt per se agere, agunt autem composita per eas. Si igitur naturae intellectuales huiusmodi formae essent, sequeretur quod ipsae non intelligerent, sed composita ex eis et materia. Et sic intelligens esset compositum ex materia et forma. Quod est impossibile, ut ostensum est (cap. praec.).

1271. — Amplius. Si intellectus esset forma in materia et non per se subsistens, sequeretur quod id quod recipitur in intellectu reciperetur in materia: huiusmodi enim formae quae habent esse materiae obligatum, non recipiunt aliquid quod in materia non recipiatur. Cum igitur receptio formarum in intellectu non sit receptio formarum in materia, impossibile est quod intellectus sit forma materialis.

1272. — Praeterea. Dicere quod intellectus sit forma non subsistens sed materiae immersa, idem est secundum rem et si dicatur quod intellectus sit compositus ex materia et forma, differt autem solum secundum nomen: nam primo modo, dicetur intellectus ipsa forma compositi; secundo vero modo, dicetur intellectus ipsum compositum. Si igitur falsum est intellectum esse compositum ex materia et forma (cap. praec.), falsum erit quod sit forma non subsistens sed materialis.

CAP. LII. - QUOD IN SUBSTANTIIS INTELLECTUALIBUS CREATIS DIFFERT ESSE ET QUOD EST.

LOCI CONGR. - *Ente*, cap. 4 (27, 28); I *Sent.* dist. 8, q. 5, a. 1; *ibid.* a. 2: Et hoc modo; II, *dist.* 3, q. 1, a. 1: Sed cum quidditas; *ibid.* a. 2; *Trinit.* lect. 2, q. 1 (5ª), a. 4 ad 4; *Hebdom.* lect. 2 (27, 34); *Spirit.* a. 1: Remoto; *Quodlib.* III, q. 8 (58): Omne autem; IX, q. 4, a. 1: Sed quia; I, q. 50, a. 2 ad 3; *Subst.* cap. (87-89).

1273. — NON est autem opinandum quod, quamvis substantiae intellectuales non sint corporeae, nec ex materia et forma compositae, nec in materia existentes sicut formae materiales, quod propter hoc divinae simplicitati adaequentur. Invenitur enim in eis aliqua compositio ex eo quod non est idem in eis *esse* et *quod est*.

1274. — Si enim esse est subsistens, nihil praeter ipsum esse ei adiungitur. Quia etiam in his quorum esse non est subsistens, quod inest existenti praeter esse eius, est quidem existenti unitum, non autem est unum cum esse eius, nisi per accidens, inquantum est unum subiectum habens esse et id quod est praeter esse: sicut patet quod Socrati, praeter suum esse substantiale, inest album, quod quidem diversum est ab eius esse substantiali; non enim idem est esse Socratem et esse album, nisi per accidens. Si igitur non sit esse in aliquo subiecto, non remanebit aliquis modus quo possit ei uniri illud quod est praeter esse. Esse autem, inquantum est esse, non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse; sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud ergo quod est esse subsistens, non potest esse nisi unum tantum. Ostensum est (*lib.* I, cap. 22) autem quod Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud praeter ipsum potest esse suum esse. Oportet igitur in omni substantia quae est praeter ipsum, esse aliud ipsam substantiam et esse eius.

1275. — Amplius. Natura communis, si separata intelligatur, non potest esse nisi una: quamvis habentes naturam illam plures possint inveniri. Si enim natura *animalis* per se separata subsisteret, non haberet ea quae sunt hominis vel quae sunt bovis: iam enim non esset *animal* tantum, sed homo vel bos. Remotis autem differentiis constitutivis specierum, remanet natura generis indivisa: quia eaedem differentiae quae sunt constitutivae specierum sunt divisivae generis. Sic igitur, si hoc ipsum quod est esse sit commune sicut genus, esse separatum per se subsistens non potest esse nisi unum. Si vero non dividatur differentiis, sicut genus, sed per hoc quod est huius vel illius esse, ut veritas habet; magis est manifestum quod non potest esse per se existens nisi unum. Relinquitur igitur quod, cum Deus sit esse subsistens, nihil aliud praeter ipsum est suum esse.

1276. — Adhuc. Impossibile est quod sit duplex esse omnino infinitum: esse enim quod omnino est infinitum, omnem perfectionem essendi comprehendit; et sic, si duobus talis adesset infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differret. Esse autem

CAPÍTULO LII
NAS SUBSTÂNCIAS INTELECTUAIS DIFERENCIAM-SE O "SER" E "AQUILO QUE É"

1. No entanto, não se deve pensar que as substâncias intelectuais, embora não sejam corpóreas, nem compostas de matéria, nem existam na matéria como formas materiais, equiparam-se, por isso, à simplicidade divina; pois há nelas alguma composição, porque nelas não se identificam o *ser* e *aquilo que é*.

Com efeito, se o ser é subsistente, nenhuma coisa afora o ser se lhe acrescenta. Pois também nas coisas cujo ser não é subsistente, o que inere ao existente, além do ser dele, é certamente unido ao existente, mas não constitui unidade com o seu ser, a não ser acidentalmente, enquanto é um só sujeito que tem o ser e que tem aquilo que é além do ser. Assim, é manifesto que a Sócrates, além de seu ser substancial, inere nele a brancura, que na realidade é diversa do seu ser substancial, porque não se identificam o ser Sócrates e o ser branco, senão acidentalmente. Por isso, se um sujeito não tem ser, não restará modo algum segundo o qual se lhe possa unir o que está fora do ser. Ora, o ser enquanto ser não pode ser diverso, mas pode diversificar-se por algo que está fora do ser, como, por exemplo, o ser da pedra, que é outro que o ser do homem. Logo, aquilo que é subsistente não pode ser senão um só. Ora, foi acima demonstrado (l. I, c. XXII) que Deus é o seu próprio ser subsistente. Logo, nenhuma coisa, exceto Deus, pode identificar-se com o seu próprio ser. Por conseguinte, é necessário que em toda substância. exceto Deus, uma coisa seja a substância e outra coisa o seu ser.

2. Além disso, não pode ser senão uma só a natureza comum considerada separadamente, embora possam encontrar-se muitos sujeitos que tenham essa natureza. Se, pois, a natureza *animal* subsistisse separadamente em si mesma, não teria o que é próprio do homem ou do boi, e não seria *animal*, mas homem ou boi. Ora, removidas as diferenças que constituem as espécies, permanecerá a natureza genérica indivisa, porque as mesmas diferenças que constituem as espécies dividem o gênero. Assim, pois, se aquilo que é ser é comum ao gênero, o ser separado e subsistente por si mesmo não pode ser senão um só. Se, porém, não se dividir, como o gênero o é, pelas diferenças, mas por aquilo que é próprio deste ou daquele ser (como na verdade acontece), torna-se mais evidente que não pode haver senão um ser existente por si mesmo. Resulta, pois, que Deus é o ser subsistente e que nenhuma coisa, afora Deus, identifica-se com o seu próprio ser.

3. Além disso, é impossível haver dois seres totalmente infinitos, pois o ser que é totalmente infinito compreende toda a perfeição do ser, e, assim, se aos dois se atribuísse infinidade, não se encontraria em quê um se diferenciasse do outro. Ora, é necessário que o

ser subsistente seja infinito, porque não é limitado por recipiente algum. Logo, é impossível haver algum ser subsistente afora o primeiro.

4. Além disso, se algum ser é subsistente por si mesmo, nada lhe compete senão o que é próprio do ente enquanto ente, pois o que é atribuído a uma coisa enquanto ela é tal, não lhe convém senão acidentalmente, em razão de ser sujeito. Por isso, se for tomado separadamente do sujeito, não lhe compete de modo algum. Ora, o ser causado por outro não compete ao ente enquanto ente, pois, se assim não fosse, todo ente seria causado por outro e, assim, seria necessário proceder indefinidamente nas causas, o que é impossível, como acima foi demonstrado (l. I, c. XIII). Por isso, o ser que é subsistente é necessariamente não causado. Logo, nenhum ente causado identifica-se com o seu ser.

5. Além disso, a substância de qualquer coisa pertence-lhe por si mesma e não por outra coisa, pois, por exemplo, ser atualmente luminoso não pertence à substância do ar, porque lhe vem de outra coisa. Ora, a qualquer coisa criada o seu ser lhe vem de outro, pois em caso contrário não seria causado. Logo, de nenhuma substância criada o seu ser é a sua substância.

6. Além disso, como todo agente opera enquanto está em ato, compete ao primeiro agente, que é perfeitíssimo, estar em ato de modo perfeitíssimo. Ora, tanto uma coisa é mais perfeita em ato, quanto tal ato é posterior na via de geração, porque o ato é, quanto ao tempo, posterior à potência em uma e mesma coisa que procede de potência para ato. Também está mais perfeito em ato o que é o próprio ato do que o que tem o ato, porque este é ato devido àquele. Supostas essas afirmações e constando, pelo que acima foi demonstrado (l. I, c. XIII), que só Deus é o primeiro agente, disto resulta que só a Deus compete estar em ato de modo perfeitíssimo, de modo a ser o ato perfeitíssimo. Ora, este é o ser no qual termina toda geração e todo movimento, pois toda forma e ato estão em potência antes de adquirirem o ser. Por conseguinte, só a Deus compete que seja o próprio ser, como só a Deus compete que seja o primeiro agente.

7. Além disso, o ser compete ao primeiro agente segundo a sua natureza própria, pois o ser de Deus é a sua substância, como acima foi demonstrado (l. I, c. XXII). Ora, o que compete a uma coisa segundo a sua própria natureza, a outras não convém senão por participação, como, por exemplo, o calor, que vem do fogo, compete aos outros corpos. Por isso, o ser compete a todas as coisas, que não são o primeiro agente, por uma certa participação. Ora, o que compete a alguma coisa por participação não é a sua substância. Logo, é impossível que a substância de um ente, que não seja o primeiro agente, seja o seu próprio ser.

8. Por isso, está escrito na Sagrada Escritura que o nome de Deus é *Aquele que é* (Ex 3, 14), pois só a Deus compete que a sua substância não seja outra coisa que o seu ser.

subsistens oportet esse infinitum: quia non terminatur aliquo recipiente. Impossibile est igitur esse aliquod esse subsistens praeter primum.

1277. — Item. Si sit aliquod esse per se subsistens, nihil competit ei nisi quod est entis inquantum est ens: quod enim dicitur de aliquo non inquantum huiusmodi, non convenit ei nisi per accidens, ratione subiecti; unde, si separatum a subiecto ponatur, nullo modo ei competit. Esse autem ab alio causatum non competit enti inquantum est ens: alias omne ens esset ab alio causatum; et sic oporteret procedere in infinitum in causis, quod est impossibile, ut supra (*lib.* I, cap. 13) ostensum est. Illud igitur esse quod est subsistens, oportet quod sit non causatum. Nullum igitur ens causatum est suum esse.

1278. — Amplius. Substantia uniuscuiusque est ei per se et non per aliud: unde esse lucidum actu non est de substantia aëris, quia est ei per aliud. Sed cuilibet rei creatae suum esse est ei per aliud: alias non esset causatum. Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia.

1279. — Item. Cum omne agens agat inquantum est actu, primo agenti, quod est perfectissimum, competit esse in actu perfectissimo modo. Tanto autem aliquid est perfectius in actu quanto talis actus est in via generationis posterior: actus enim est tempore potentia posterior in uno et eodem quod de potentia ad actum procedit. Perfectius quoque est in actu quod est ipse actus quam quod est habens actum: hoc enim propter illud actu est. His igitur sic positis, constat ex supra (*lib.* I, cap. 13) ostensis quod Deus solus est primum agens. Sibi ergo soli competit esse in actu perfectissimo modo, ut scilicet sit ipse actus perfectissimus. Hic autem est esse, ad quod generatio et omnis motus terminatur: omnis enim forma et actus est in potentia antequam esse acquirat. Soli igitur Deo competit quod sit ipsum esse: sicut soli competit quod sit primum agens.

1280. — Amplius. Ipsum esse competit primo agenti secundum propriam naturam: esse enim Dei est eius substantia ut supra (*lib.* I, cap. 22) ostensum est. Quod autem competit alicui secundum propriam naturam suam, non convenit aliis nisi per modum participationis: sicut calor aliis corporibus ab igne. Ipsum igitur esse competit omnibus aliis a primo agente per participationem quandam. Quod autem competit alicui per participationem, non est substantia eius. Impossibile est igitur quod substantia alterius entis praeter agens primum sit ipsum esse.

1281. — Hinc est quod *Exodi* 3, 14 proprium nomen Dei ponitur esse QUI EST: quia eius solius proprium est quod sua substantia non sit aliud quam suum esse.

CAP. LIII. - Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus et potentia.

Loci congr. - *Ente*, cap. 4 (28, 29); I *Sent.* dist. 8, q. 5, a. 2: Si autem; II, dist. 3, q. 1, a. 1: et quia omne; *Spirit.* a. 1: Si tamen; *Quodlib.* IX, q. 4, a. 1: Et quia ipsa; I, q. 50, a. 2 ad 3: Subtracta; III *An.* lect. 9 (726); *Comp.* cap. 74 (128); *ibid.* cap. 80 (140).

1282. — Ex hoc autem evidenter apparet quod in substantiis intellectualibus creatis est compositio actus et potentiae.

1283. — In quocumque enim inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum: nihil enim completur nisi per proprium actum. In substantia autem intellectuali creata inveniuntur duo: scilicet substantia ipsa; et esse eius, quod non est ipsa substantia, ut ostensum est (cap. praec.). Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis: unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet. Relinquitur igitur quod in qualibet praedictarum substantiarum sit compositio actus et potentiae.

1284. — Amplius. Quod inest alicui ab agente, oportet esse actum: agentis enim est facere aliquid actu. Ostensum est autem supra (cap. 15) quod omnes aliae substantiae habent esse a primo agente: et per hoc ipsae substantiae causatae sunt quod esse ab alio habent. Ipsum igitur esse inest substantiis causatis ut quidam actus ipsarum. Id autem cui actus inest, potentia est: nam actus, inquantum huiusmodi, ad potentiam refertur. In qualibet igitur substantia creata est potentia et actus.

1285. — Item. Omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum: per id enim quod participatur fit participans actu tale. Ostensum autem est supra (cap. 15) quod solus Deus est essentialiter ens, omnia autem alia participant ipsum esse. Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum.

1286. — Praeterea. Assimilatio alicuius ad causam agentem fit per actum: *agens* enim *agit sibi simile* inquantum est actu. Assimilatio autem cuiuslibet substantiae creatae ad Deum est per ipsum esse, ut supra (cap. 6) ostensum est. Ipsum igitur esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum. Ex quo relinquitur quod in qualibet substantia creata sit compositio actus et potentiae.

CAPÍTULO LIII
NAS SUBSTÂNCIAS INTELECTUAIS CRIADAS HÁ ATO E POTÊNCIA

1. Depreende-se do exposto que nas substâncias intelectuais criadas há composição de ato e potência.

Com efeito, em tudo em que há duas coisas das quais uma é complemento da outra, a proporção delas entre si é como a proporção do ato para a potência, porque nada se completa senão pelo seu ato próprio. Ora, há duas coisas na substância intelectual, a própria substância e o seu ser, que não se identifica com ela, como foi demonstrado (c. prec.). Ora, o ser é complemento da substância que existe, porque cada coisa está em ato porque tem ser. Resulta, pois, que em quaisquer das substâncias sobreditas há composição de ato e potência.

2. Além disso, o que inere a uma coisa vindo do agente deve ser ato, pois é próprio do agente reduzir a coisa a ato. Ora, foi acima demonstrado (c. XV), que todas as outras coisas têm o ser vindo do primeiro agente e, por isso, são substâncias causadas as que têm o ser vindo de outro. Por isso, o ser inere às substâncias causadas como um certo ato delas. Ora, aquilo a que inere o ato é a potência, pois o ato, enquanto ato, refere-se à potência. Logo, em qualquer substância criada há potência e ato.

3. Além disso, tudo aquilo que participa de alguma coisa, compara-se com ela, como a potência com o ato, pois, por meio da coisa de que participa, faz-se participante em ato determinado. Ora, foi acima demonstrado (c. XV), que só Deus é essencialmente ente, e que tudo o mais é participante do seu ser. Logo, toda substância criada está para o seu ser como a potência para o ato.

4. Além disso, a semelhança duma coisa com a causa agente faz-se pelo ato, porque *o ato produz o efeito semelhante a si*, enquanto é ato. A semelhança de qualquer coisa criada com Deus faz-se pelo próprio ser, como acima foi demonstrado (c. VI). Logo, o ser está para as substâncias criadas como ato delas. Resulta, pois, que em qualquer substância criada há composição de ato e potência.

CAP. LIV. - Quod non est idem componi ex substantia et esse, et materia et forma.

Loci congr. - *Ente*, cap. 5 (31); II *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 1 ad 1; *Causis*, lect. 16; *Spirit.* a. 1 ad 8; *ibid.* ad 17; *ibid.* ad 25; II *An.* lect. 1 (215).

1287. — Non est autem eiusdem rationis compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse: quamvis utraque sit ex potentia et actu.

1288. — Primo quidem, quia materia non est ipsa substantia rei, nam sequeretur omnes

CAPÍTULO LIV
A COMPOSIÇÃO DE SUBSTÂNCIA E SER NÃO SE IDENTIFICA COM A COMPOSIÇÃO DE MATÉRIA E FORMA

1. A composição de matéria e forma e a de substância e ser não são da mesma natureza, embora haja em ambas potência e ato.

Com efeito, primeiramente, porque a matéria não é a substância da coisa, pois, se o fosse, todas as formas

seriam acidente, como, aliás, opinavam os filósofos da natureza. Ao contrário, a matéria é parte da substância.

Segundo, porque o ser não é ato próprio da matéria, mas do todo substancial. Pois o ser é ato daquilo do qual podemos dizer que *é*. Ora, o ser não se atribui à matéria, mas ao todo. Donde não se poder afirmar que a matéria *é*, mas substância é que *é aquilo que é*.

Terceiro, porque nem a forma é o ser, mas ela e o ser estão relacionados entre si por uma certa ordenação, pois a forma está para o ser como a luz para o luzir, e a brancura para o branquear.

Além disso, porque o ser está como ato para a forma, pois, por esse motivo, nos compostos de matéria e forma, a forma é dita princípio do ser, porque é complemento da substância, cujo ato é o ser, como, por exemplo, a transparência é o princípio da luminosidade para o ar, porque o faz ser sujeito próprio da luz.

Logo, nos compostos de matéria e forma, nem a matéria, nem a forma podem ser ditas *o que é*, nem *ser*. Todavia, a forma pode ser dita *pelo qual é* a coisa, enquanto princípio do ser; mas a substância toda é *o que é*, e o ser é aquilo que faz a substância denominar-se *ente*.

2. No entanto, nas substâncias intelectuais que não são compostas de matéria e forma, como acima foi demonstrado (cc. L e LI), nelas a forma é substância subsistente e é *o que é*; o ser, porém, é ato *pelo qual é* a coisa. Por este motivo, há uma só composição nas substâncias intelectuais, a de ato e potência, isto é, de substância e ser, composição denominada por alguns de *o que é* e *ser*, ou *o que é* e *pelo qual é*.

3. Porém, nas substâncias compostas de matéria e forma há dupla composição de ato e potência; uma, é a da própria substância, que se compõe de matéria e forma; outra, da própria substância (que já é composta) e ser, composição que também pode ser expressa assim: *o que é* e *ser*, ou *o que é* e *pelo qual é*.

4. Fica, assim, esclarecido que a composição de ato e potência existe em maior número de coisas do que a composição de matéria e forma. Por isso, a matéria e a forma dividem a substância natural; a potência e o ato dividem o ente comum. Por esse motivo, tudo o que provém de potência e ato como tais é comum às substâncias materiais e imateriais criadas, como receber e ser recebido, aperfeiçoar e ser aperfeiçoado. Mas tudo o que é próprio da matéria e da forma, enquanto tais, como ser gerado, corromper-se e coisas semelhantes, é próprio das substâncias materiais e de nenhum modo convém às substâncias imateriais criadas.

formas esse accidentia, sicut antiqui NATURALES opinabantur: sed materia est pars substantiae.

1289. — Secundo autem quia ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius. Eius enim actus est esse de quo possumus dicere quod *sit*. Esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Unde materia non potest dici quod *est*, sed ipsa substantia est id quod est.

1290. — Tertio, quia nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem: comparatur enim forma ad ipsum esse sicut *lux* ad *lucere*, vel *albedo* ad *album esse*.

1291. — Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse: sicut diaphanum est aëri principium lucendi quia facit eum proprium subiectum luminis.

1292. — Unde in compositis ex materia et forma nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse. Forma tamen potest dici *quo est*, secundum quod est essendi principium; ipsa autem tota substantia est ipsum *quod est;* et ipsum esse est quo substantia denominatur *ens*.

1293. — In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, ut ostensum est (capp. 50, 51), sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est *quod est*, ipsum autem esse est actus et *quo est*.

1294. — Et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a QUIBUSDAM dicitur ex *quod est* et *esse;* vel ex *quod est* et *quo est*.

1295. — In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse, quae etiam potest dici ex *quod est* et *esse;* vel ex *quod est* et *quo est*.

1296. — Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae. Unde materia et forma dividunt substantiam naturalem: potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc quaecumque quidem consequuntur potentiam et actum inquantum huiusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis: sicut *recipere* et *recipi*, *perficere* et *perfici*. Quaecumque vero sunt propria materiae et formae inquantum huiusmodi, sicut *generari* et *corrumpi* et alia huiusmodi, haec sunt propria substantiarum materialium, et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus creatis.

CAP. LV. - QUOD SUBSTANTIAE INTELLECTUALES SUNT INCORRUPTIBILES.

LOCI CONGR. - *Nom.* IV, lect. 1 (277); VI, lect. 1 (683-685); *Causis*, lect. 26; *Verit.* q. 5, a. 2 ad 6; *Pot.* q. 5, aa. 3, 4; I, q. 9, a. 2: Substantiae vero; q. 50, a. 5; q. 65, a. 1 ad 1; q. 104, aa. 3, 4; *Comp.* cap. 74 (128-129)

1297. — Ex hoc autem aperte ostenditur quod omnis substantia intellectualis est incorruptibilis

1298. — Omnis enim corruptio est per separationem formae a materia: simplex quidem corruptio per separationem formae substantialis; corruptio autem secundum quid per separationem formae accidentalis. Forma enim manente, oportet rem esse: per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse. Ubi autem non est compositio formae et materiae, ibi non potest esse separatio earundem. Igitur nec corruptio. Ostensum est (cap. 50) autem quod nulla substantia intellectualis est composita ex materia et forma. Nulla igitur substantia intellectualis est corruptibilis.

1299. — Amplius. Quod per se alicui competit, de necessitate et semper et inseparabiliter ei inest: sicut *rotundum* per se quidem inest circulo, per accidens autem aeri; unde aes quidem fieri non rotundum est possibile, circulum autem non esse rotundum est impossibile. Esse autem per se consequitur ad formam: *per se* enim dicimus *secundum quod ipsum*; unumquodque autem habet esse secundum quod habet formam. Substantiae igitur quae non sunt ipsae formae, possunt privari esse, secundum quod amittunt formam: sicut aes privatur rotunditate secundum quod desinit esse circulare. Substantiae vero quae sunt ipsae formae, nunquam possunt privari esse: sicut, si aliqua substantia esset circulus, nunquam posset fieri non rotunda. Ostensum est autem supra (cap. 51) quod substantiae intellectuales sunt ipsae formae subsistentes. Impossibile est igitur quod esse desinant. Sunt igitur incorruptibiles.

1300. — Adhuc. In omni corruptione, remoto actu, manet potentia: non enim corrumpitur aliquid in omnino non ens, sicut nec generatur aliquid ex omnino non ente. In substantiis autem intellectualibus, ut ostensum est (cap. 53), actus est ipsum esse, ipsa autem substantia est sicut potentia. Si igitur substantia intellectualis corrumpatur, remanebit post suam corruptionem. Quod est omnino impossibile. Omnis igitur substantia intellectualis est incorruptibilis.

1301. — Item. In omni quod corrumpitur, oportet quod sit potentia ad non esse. Si quid igitur est in quo non est potentia ad non esse, hoc non potest esse corruptibile. In substantia autem intellectuali non est potentia ad non esse. Manifestum est enim ex dictis (cap. praec.) quod substantia completa est proprium susceptivum ipsius esse. Proprium autem susceptivum alicuius actus ita comparatur ut potentia ad actum illum quod nullo modo est in potentia ad oppositum: sicut ignis ita comparatur ad calorem ut potentia ad actum quod nullo modo est in potentia ad frigus. Unde nec in ipsis

CAPÍTULO LV
AS SUBSTÂNCIAS INTELECTUAIS SÃO INCORRUPTÍVEIS

1. Depreende-se do exposto que toda substância intelectual é incorruptível.

Com efeito, toda corrupção dá-se pela separação da matéria e da forma, mas sendo simplesmente corrupção a que se dá pela separação da forma substancial, e corrupção a que se dá pela separação da forma acidental e segundo algum aspecto. Permanecendo a forma, a coisa necessariamente é, porque, pela forma, a substância faz-se recipiente próprio daquilo que é o ser. Ora, onde não há corrupção de forma e matéria, não pode haver separação delas. Donde, nem corrupção. Já foi demonstrado acima (c. L) que nenhuma substância intelectual é composta de matéria e forma. Logo, nenhuma substância intelectual é corruptível.

2. Além disso, aquilo que a alguma coisa compete por si mesma, a ela inere necessária, sempre e inseparavelmente, como, por exemplo, a forma redonda que propriamente inere ao círculo, mas, acidentalmente, à moeda. Por isso, é possível à moeda não ser redonda, mas isto é impossível ao círculo. Ora, o ser por si mesmo segue a forma, *pois por si mesma* dizemos da coisa *quanto a si* (I Analíticos Posteriores 4, 73b; Cmt 10, 88), porque cada coisa tem o ser segundo a forma. Por isso, as substâncias que não se identificam com a forma podem ser privadas do ser, enquanto perdem a forma, como a moeda é privada da forma redonda, quando deixa de ser circular. Ora, as substâncias que se identificam com as suas formas nunca podem ser privadas do ser, como, por exemplo, se alguma substância fosse um círculo, jamais poderia deixar de ser redonda. Ora, foi acima demonstrado (c. LI), que as substâncias intelectuais são formas subsistentes. Logo, é impossível que deixem de ser. Conseqüentemente, são incorruptíveis.

3. Além disso, em toda corrupção, sendo o ato removido, a potência permanece, pois coisa alguma não se corrompe em não-ente absoluto, como também nenhuma coisa é gerada de não-ente absoluto. Ora, na substância intelectual, como acima foi demonstrado (c. LIII), o ato identifica-se com o ser, e a substância está em potência. Por conseguinte, se a substância intelectual se corrompe, permanecerá após sua própria corrupção. Mas isso é absolutamente impossível. Logo, toda substância intelectual é incorruptível.

4. Além disso, em tudo que se corrompe há necessariamente potência para o não-ser. Por isso, se há alguma coisa sem potência para o não-ser, ela não pode corromper-se. Ora, na substância intelectual não há potência para o não-ente, pois está manifesto, pelo que foi dito (c. prec.), que a substância completa é o recipiente próprio do ser. Ora, o recipiente próprio de um ato está em potência para este ato de tal modo que não está em potência para o oposto, como, por exemplo, o fogo está para o calor como a potência para o ato, de modo que não está em potência para o frio. Por isso, no

caso de substância completa, nem nas substâncias corruptíveis há potência para o não-ser, senão em razão da matéria. Ora, não há matéria nas substâncias intelectuais, mas elas são substâncias completas e simples. Logo, nelas não há potência para o não-ser. Logo, são incorruptíveis.

5. Além disso, naquilo em que há composição de potência e ato, o que ocupa o lugar de primeira potência (logo, primeiro sujeito) é incorruptível. Daí que também nas substâncias corruptíveis a matéria-prima é incorruptível. Mas nas substâncias intelectuais aquilo que ocupa o lugar de primeira potência e de primeiro sujeito é a própria substância completa. Por isso, esta substância é incorruptível. Ora, nenhuma coisa é corruptível senão porque a sua substância se corrompe. Logo, todas as substâncias intelectuais são incorruptíveis.

6. Além disso, tudo que se corrompe, ou se corrompe por si mesmo, ou acidentalmente.

As substâncias intelectuais, no entanto, não se podem corromper por si mesmas, pois toda corrupção vem do contrário. Com efeito, o agente, como age enquanto é ente em ato, ao agir sempre conduz a algum ser em ato. Donde, se em virtude deste ser atual algo se corrompe, deixando de estar em ato, isto necessariamente acontece por uma mútua contrariedade, pois *contrárias são as coisas que mutuamente se repelem* (Categorias 2, 14a). Por esse motivo, é necessário que tudo que se corrompe por si mesmo tenha contrário, ou seja composto de contrários. Ora, nem uma, nem outra coisa convém às substâncias intelectuais. E é sinal disto o fato de, no intelecto, cessarem de ser contrárias também aquelas coisas que por sua natureza são contrárias, pois, por exemplo, o branco e o negro não são contrários no intelecto. Ademais, não se excluem, mas antes implicam-se mutuamente, porque pela intelecção de uma a outra é conhecida. Logo, as substâncias intelectuais não são por si mesmas corruptíveis. E, de modo semelhante, não o são acidentalmente, pois assim se corrompem os acidentes e as formas não subsistentes. Ora, foi acima demonstrado (c. LI) que as substâncias intelectuais são subsistentes. Por isso, elas são absolutamente incorruptíveis.

7. Além disso, a corrupção é uma certa mudança, a qual deve ser termo de movimento, como o provou o Filósofo (V Física 1, 224b; Cmt 1, 643). Por isso, tudo que se corrompe necessariamente se move. Ora, demonstrou também o Filósofo (VI Física 4, 234b; Cmt 5, 796-805) que tudo que se move é corpo. É, pois, necessário que tudo que se corrompe seja corpo, se se corrompe por si mesmo; ou que seja alguma forma, ou virtude corpórea dependente de corpo, se se corrompe acidentalmente. Ora, as substâncias intelectuais não são corpos, nem virtudes ou formas dependentes de corpo. Logo, não se corrompem nem por si mesmas, nem acidentalmente. Logo, são totalmente incorruptíveis.

8. Além disso, tudo que se corrompe é porque é passivo de alguma coisa, pois o próprio corromper-se é uma certa passividade. Ora, nenhuma substância intelectual pode ser sujeita de passividade que leve à corrupção, pois

substantiis corruptibilibus est potentia ad non esse in ipsa substantia completa nisi ratione materiae. In substantiis autem intellectualibus non est materia, sed ipsae sunt substantiae completae simplices. Igitur in eis non est potentia ad non esse. Sunt igitur incorruptibiles.

1302. — Praeterea. In quibuscumque est compositio potentiae et actus, id quod tenet locum primae potentiae, sive primi subiecti, est incorruptibile: unde etiam in substantiis corruptibilibus materia prima est incorruptibilis. Sed in substantiis intellectualibus id quod tenet locum primae potentiae et subiecti, est ipsa earum substantia completa. Igitur substantia ipsa est incorruptibilis. Nihil autem est corruptibile nisi per hoc quod sua substantia corrumpitur. Igitur omnes intellectuales naturae sunt incorruptibiles.

1303. — Amplius. Omne quod corrumpitur vel corrumpitur per se, vel corrumpitur per accidens.

a) Substantiae autem intellectuales non possunt per se corrumpi. Omnis enim corruptio est a contrario. Agens enim, cum agat secundum quod est ens actu, semper agendo ducit ad aliquid esse actu. Unde, si per huiusmodi esse actu aliquid corrumpatur desinens esse actu, oportet quod hoc contingat per contrarietatem eorum ad invicem: nam *contraria sunt quae mutuo se expellunt*. Et propter hoc oportet omne quod corrumpitur per se, vel habere contrarium, vel esse ex contrariis compositum. Neutrum autem horum substantiis intellectualibus convenit.

b) Cuius signum est, quia in intellectu ea etiam quae secundum suam naturam sunt contraria, desinunt esse contraria: album enim et nigrum in intellectu non sunt contraria; non enim se expellunt, immo magis se consequuntur, per intellectum enim unius eorum intelligitur aliud. Substantiae igitur intellectuales non sunt corruptibiles per se.

c) Similiter autem neque per accidens. Sic enim corrumpuntur accidentia et formae non subsistentes. Ostensum autem est supra (cap. 51) quod substantiae intellectuales sunt subsistentes. Sunt igitur omnino incorruptibiles.

1304. — Adhuc. Corruptio est mutatio quaedam. Quam oportet esse terminum motus, ut in *Physicis* est probatum. Unde oportet quod omne quod corrumpitur moveatur. Ostensum est autem in Naturalibus quod omne quod movetur est corpus. Oportet igitur omne quod corrumpitur esse corpus, si per se corrumpatur: vel aliquam formam seu virtutem corporis a corpore dependentem, si corrumpatur per accidens. Substantiae autem intellectuales non sunt corpora, neque virtutes seu formae a corpore dependentes. Ergo neque per se neque per accidens corrumpuntur. Sunt igitur omnino incorruptibiles.

1305. — Item. Omne quod corrumpitur, corrumpitur per hoc quod aliquid patitur: nam et ipsum corrumpi est quoddam pati. Nulla autem substantia intellectualis potest pati tali passione quae ducat ad corruptionem.

Nam pati recipere quoddam est. Quod autem recipitur in substantia intellectuali, oportet quod recipiatur in ea per modum ipsius, scilicet intelligibiliter. Quod vero sic in substantia intellectuali recipitur, est perficiens substantiam intellectualem, et non corrumpens eam: intelligibile enim est perfectio intelligentis. Substantia igitur intelligens est incorruptibilis.

ser passivo é uma certa recepção. Ora, o que é recebido na substância intelectual, necessariamente será nela recebido segundo o modo dela, isto é, inteligentemente. Mas, o que é assim recebido na substância intelectual aperfeiçoa-a e não a corrompe, porque o inteligível é a perfeição do inteligente. Logo, a substância intelectual é incorruptível.

1306. — Praeterea. Sicut sensibile est obiectum sensus, ita intelligibile est obiectum intellectus. Sensus autem propria corruptione non corrumpitur nisi propter excellentiam sui obiecti: sicut visus a valde fulgidis, et auditus a fortibus sonis, et sic de aliis. Dico autem *propria corruptione:* quia sensus corrumpitur etiam per accidens propter corruptionem subiecti. Qui tamen modus corruptionis non potest accidere intellectui: cum non sit actus corporis ullius quasi a corpore dependens, ut supra (cap. 51) ostensum est. Patet autem quod nec corrumpitur per excellentiam sui obiecti: quia qui intelligit valde intelligibilia, non minus intelligit minus intelligibilia, sed magis. Intellectus igitur nullo modo est corruptibilis.

9. Além disso, assim como o sensível é objeto do sentido, o inteligível é objeto do intelecto. Ora, o sentido não se corrompe por corrupção própria a não ser devido à excelência do seu objeto, como, por exemplo, os olhos, pelo objeto excessivamente luminoso, o ouvido, pelos sons mais fortes, etc. Digo, no entanto, *por corrupção própria*, porque o sentido se corrompe também acidentalmente, por causa da corrupçãc do sujeito. Porém, este modo de corrupção não pode acontecer na inteligência, porque ela não é ato de corpo e como que dependente do corpo, o que acima foi demonstrado (c. LI). Depreende-se disso também que ela não se corrompe devido à excelência do seu objeto, porque, quem tem intelecção de objetos muito inteligíveis, não tem menor intelecção dos objetos menos inteligíveis, mas maior. Logo, o intelecto de nenhum modo é corruptível.

1307. — Amplius. Intelligibile est propria perfectio intellectus: unde *intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum.* Quod igitur convenit intelligibili inquantum est intelligibile, oportet convenire intellectui inquantum huiusmodi: quia perfectio et perfectibile sunt unius generis. Intelligibile autem, inquantum est intelligibile, est necessarium et incorruptibile: necessaria enim perfecte sunt intellectu cognoscibilia; contingentia vero, inquantum huiusmodi, non nisi deficienter; habetur enim de eis non scientia, sed *opinio;* unde et corruptibilium intellectus scientiam habet secundum quod sunt incorruptibilia, inquantum scilicet sunt universalia. Oportet igitur intellectum esse incorruptibilem.

10. Além disso, o inteligível é a própria perfeição do intelecto. Por conseguinte, *identificam-se o inteligível em ato e o intelecto* (III Sobre a Alma 4, 430a; Cmt 9, 724). Assim, o que convém ao inteligível, enquanto inteligível, deve também convir ao intelecto, enquanto intelecto, pois a perfeição e o perfectível são de um só gênero. Porém, o inteligível, como inteligível, é necessariamente incorruptível. Ora, as coisas necessárias são perfeitamente cognoscíveis pelo intelecto, enquanto as contingentes, enquanto contingentes, não o são senão de modo deficiente. Destas, tem-se não ciência, mas opinião. Por conseguinte, o intelecto tem ciência dos incorruptíveis, enquanto incorruptíveis, isto é, enquanto universais. Logo, o intelecto é necessariamente incorruptível.

1308. — Adhuc. Unumquodque perficitur secundum modum suae substantiae. Ex modo igitur perfectionis alicuius rei potest accipi modus substantiae ipsius. Intellectus autem non perficitur per motum, sed per hoc quod est extra motum existens: perficimur enim secundum intellectivam animam scientia et prudentia, sedatis permutationibus et corporalibus et animae passionum; ut patet per PHILOSOPHUM, in VII *Physicorum.* Modus igitur substantiae intelligentis est quod esse suum sit supra motum, et per consequens supra tempus. Esse autem cuiuslibet rei corruptibilis subiacet motui et tempori. Impossibile est igitur substantiam intelligentem esse corruptibilem.

11. Além disso, a coisa aperfeiçoa-se segundo o modo da sua substância. Por isso, pelo modo da perfeição de uma coisa pode-se depreender o modo da sua substância. Ora, o intelecto não se aperfeiçoa por via de movimento, mas porque existe fora do movimento; porque, quanto à alma intelectiva, somos aperfeiçoados pela ciência e pela prudência, quando estiverem acalmadas as alterações das paixões do corpo e da alma, como diz o Filósofo (VII Física 3, 247b; Cmt 6, 925). Por isso, o modo da substância é que o seu ser seja superior ao movimento e, conseqüentemente, superior ao tempo. Ora, o ser de qualquer coisa corruptível está sujeito ao movimento e ao tempo. Logo, é impossível que a substância intelectual seja corruptível.

1309. — Praeterea. Impossibile est naturale desiderium esse inane: *natura enim nihil facit frustra.* Sed quilibet intelligens naturaliter desiderat esse perpetuum: non solum ut perpetuetur esse secundum speciem, sed etiam individuum. Quod sic patet. Naturalis enim appetitus quibusdam quidem inest ex apprehensione: sicut lupus naturaliter desiderat occisionem animalium ex quibus pascitur, et homo naturaliter desiderat felici-

12. Além disso, é impossível que o desejo natural seja vão, poque *a natureza nada faz em vão* (II Sobre o Céu e o Mundo 11, 291b; Cmt 16, 442). Ora, qualquer criatura inteligente deseja naturalmente ser perpétua, não somente para perpetuar-se na espécie, como também no indivíduo. Isto é manifesto pela explicação seguinte. O apetite natural, em alguns entes, provém da apreensão, como, por exemplo, no lobo, que natural-

mente deseja a morte dos animais com os quais se alimenta, e no homem, que naturalmente deseja a felicidade. Em outros entes sem apreensão, porém, é proveniente só da inclinação dos princípios naturais, inclinação que em alguns deles se chama apetite natural, como, por exemplo, no pesado que tem a tendência de ir para baixo. Ora, o desejo natural de ser está nas coisas de ambos esses modos, e se manifesta, nas coisas desprovidas de conhecimento, enquanto resistem ao que as corrompe, segundo a virtude dos seus princípios naturais; nas coisas dotadas de conhecimento, enquanto resistem segundo o modo de conhecimento que lhes é próprio. Por isso, as coisas destituídas de conhecimento, em cujos princípios está a virtude de se conservarem perpetuamente, de modo a sempre se conservarem numericamente as mesmas, elas têm a tendência de ser perpétuas também segundo a identidade numérica. Porém, naquelas cujos princípios não têm tal virtude, mas só a de conservar o ser perpétuo segundo a identidade específica, também assim desejam naturalmente a perpetuidade. Deve, pois, ser encontrada esta diferença também nos entes nos quais é inerente o desejo de ser com conhecimento, isto é, aqueles que não conhecem existir senão como são agora, estes desejam ser como agora, mas não para sempre, porque não apreendem o ser eternamente. Não obstante, desejam o ser perpétuo da espécie, embora sem conhecimento, porque a virtude geradora, que serve para isso, precede o conhecimento e não lhe está sujeita. Por conseguinte, aquelas coisas que conhecem e apreendem o próprio ser perpétuo, desejam-no com desejo natural. Ora, isto convém a todas as substâncias inteligentes. Logo, por desejo natural, todas as substâncias inteligentes desejam sempre ser. Logo, é impossível que cessem de ser.

13. Além disso, todas as coisas que começam a ser e cessam, pela mesma potência têm um e outro, porque é a mesma potência para o ser e para o não-ser. Ora, as substâncias inteligentes não puderam começar a ser senão pela potência do primeiro agente, porque não são de matéria que pudesse ter preexistido, como acima foi demonstrado (cc. XLIX ss). Por isso, não há nelas potência alguma para o não-ser, senão no primeiro agente, enquanto este pode não lhes dar o ser. Mas só por esta potência nenhum ente pode ser dito corruptível, já porque as coisas são ditas necessárias e contingentes segundo a potência que nelas há, e não segundo a potência de Deus, como acima foi demonstrado (c. XXX); já porque Deus, que instituiu a natureza, não subtrai às coisas o que lhes é próprio por natureza. Ora, foi demonstrado (c. prec.) que é próprio das naturezas intelectuais o serem perpétuas. Por conseguinte, isto Deus não lhes subtrai. Logo, sob todos os aspectos, as substâncias intelectuais são incorruptíveis.

14. É por isso que no Salmo *Louvai ao Senhor, vós que estais nos céus*, após a enumeração dos anjos e dos corpos celestes, é acrescentado: *Estabeleceu-as para sempre, pelos séculos dos séculos* (Sl 148,1, 6),como que se indica a perpetuidade destes entes.

15. Diz também Dionísio: *Por causa da irradiação da bondade divina, originaram-se as substâncias in-*

tatem. Quibusdam vero absque apprehensione, ex sola inclinatione naturalium principiorum, quae *naturalis appetitus* in quibusdam dicitur: sicut grave appetit esse deorsum. Utroque autem modo inest rebus naturale desiderium essendi: cuius signum est quia et ea quae cognitione carent, resistunt corrumpentibus secundum virtutem suorum principiorum naturalium; et ea quae cognitionem habent, resistunt eisdem secundum modum suae cognitionis. Illa igitur cognitione carentia quorum principiis inest virtus ad conservandum esse perpetuum ita quod maneant semper eadem secundum numerum, naturaliter appetunt esse perpetuum etiam secundum idem numero. Quorum autem principia non habent ad hoc virtutem, sed solum ad conservandum esse perpetuum secundum idem specie, etiam sic naturaliter appetunt perpetuitatem. Hanc igitur differentiam oportet et in his inveniri quibus desiderium essendi cum cognitione inest: ut scilicet illa quae non cognoscunt esse nisi ut nunc, desiderant esse ut nunc; non autem semper, quia esse sempiternum non apprehendunt. Desiderant tamen esse perpetuum speciei: tamen absque cognitione; quia virtus generativa, quae ad hoc deservit, praeambula est, et non subiacens cognitioni. Illa igitur quae ipsum esse perpetuum cognoscunt et apprehendunt, desiderant ipsum naturali desiderio. Hoc autem convenit omnibus substantiis intelligentibus. Omnes igitur substantiae intelligentes naturali desiderio appetunt esse semper. Ergo impossibile est quod esse deficiant.

1310. — Adhuc. Quaecumque incipiunt esse et desinunt, per eandem potentiam habent utrumque: eadem enim est potentia ad esse et ad non esse. Sed substantiae intelligentes non potuerunt incipere esse nisi per potentiam primi agentis: non enim sunt ex materia, quae potuerit praefuisse, ut ostensum est (cap. 49 sqq.). Igitur nec est aliqua potentia ad non esse earum nisi in primo agente, secundum quod potest non influere eis esse. Sed ex hac sola potentia nihil potest dici corruptibile. Tum quia res dicuntur necessariae et contingentes secundum potentiam quae est in eis, et non secundum potentiam Dei, ut supra (cap. 30) ostensum est. Tum etiam quia Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum; ostensum est (in hoc cap.) autem quod proprium naturis intellectualibus est quod sint perpetuae; unde hoc eis a Deo non subtrahetur. Sunt igitur substantiae intellectuales ex omni parte incorruptibiles.

1311. — Hinc est quod in *Psalmo: Laudate Dominum de caelis*, connumeratis angelis et caelestibus corporibus, subiungitur: 6 *Statuit ea in aeternum et in saeculum saeculi*, per quod praedictorum perpetuitas designatur.

1312. — Dionysius etiam, in IV cap. *de Div. Nom.*, dicit quod *propter* divinae bonitatis radios *substiterunt intelligibiles et in-*

tellectuales substantiae, et *sunt et vivunt, et habent vitam indeficientem et imminorabilem, ab universa corruptione et generatione et morte mundae existentes, et elevatae ab instabili et fluxa variatione.*

CAP. LVI. - PER QUEM MODUM SUBSTANTIA INTELLECTUALIS POSSIT CORPORI UNIRI.

LOCI CONGR. - *Anima*, a. 1; *Spirit.* a. 2; I, q. 75, a. 1 ad 3; q. 76, a. 1; q. 105, a. 2 ad 1.

1313. — CUM autem supra (capp. 49 sqq.) ostensum sit substantiam intellectualem non esse corpus neque virtutem aliquam a corpore dependentem, restat investigandum utrum aliqua substantia intellectualis corpori possit uniri.

1314. — *a*) Est autem primo manifestum quod substantia intellectualis non potest corpori uniri per modum mixtionis.

b) Quae enim miscentur, oportet ad invicem alterata esse. Quod non contingit nisi in his quorum est materia eadem, quae possunt esse activa et passiva ad invicem. Substantiae autem intellectuales non communicant in materia cum corporalibus: sunt enim immateriales, ut supra (cap. 50) ostensum est. Non sunt igitur corpori miscibiles.

c) Adhuc. Quae miscentur, mixtione iam facta, non manent actu, sed virtute tantum: nam si actu manerent, non esset mixtio, sed confusio tantum; unde corpus mixtum ex elementis nullum eorum est. Hoc autem impossibile est accidere substantiis intellectualibus: sunt enim incorruptibiles, ut supra (cap. praec.) ostensum est.

d) Non igitur potest substantia intellectualis uniri corpori per modum mixtionis.

1315. — Similiter autem patet quod substantia intellectualis non potest uniri corpori per modum contactus proprie sumpti. - Tactus enim non nisi corporum est: sunt enim tangentia quorum sunt ultima simul, ut puncta aut lineae aut superficies, quae sunt corporum ultima. Non igitur per modum contactus substantia intellectualis corpori uniri potest.

1316. — Ex hoc autem relinquitur quod neque continuatione, neque compositione aut colligatione, ex substantia intellectuali et corpore unum fieri possit. Omnia enim haec sine contactu esse non possunt.

1317. — Est tamen quidam modus contactus quo substantia intellectualis corpori uniri potest. Corpora enim naturalia tangendo se alterant: et sic ad invicem uniuntur non solum secundum ultima quantitatis, sed etiam secundum similitudinem qualitatis aut formae, dum alterans formam suam imprimit in alteratum. Et quamvis, si considerentur solum ultima quantitatis, oporteat in omnibus mutuum esse tactum, tamen, si attendatur ad actionem et passionem, invenientur aliqua esse tangentia tantum et aliqua tacta tantum: corpora enim caelestia tangunt quidem hoc modo elementaria corpora, inquantum ea alterant: non autem tanguntur ab eis, quia ab eis non patiuntur. Si igitur sint aliqua agentia quae quantitatis ultimis non tangant, dicentur

teligíveis e intelectuais; elas existem e vivem, têm vida indeficiente e indestrutível, e são imunes de toda corrupção, de geração e da morte, bem como tiradas da variação instável e fluente (Os Nomes Divinos 4; PG 3, 693b).

CAPÍTULO LVI
O MODO PELO QUAL A SUBSTÂNCIA INTELECTUAL SE PODE UNIR AO CORPO

1. Tendo sido acima demonstrado (cc. XLIX ss), que a substância intelectual não é corpo, nem virtude dependente de corpo, resta verificar se ela pode unir-se a corpo.

Com efeito, foi primeiramente manifesto que a substância intelectual não se pode unir a corpo por modo de mistura, pois as coisas que se misturam é necessário alterarem-se mutuamente. Tal não acontece senão nas coisas cuja matéria é a mesma e que, entre si, podem ser ativas e passivas. Ora, as substâncias intelectuais não se identificam com as corpóreas na matéria, porque são imateriais, como acima foi demonstrado (c. L). Logo, não são misturáveis ao corpo.

2. Além disso, as coisas que se misturam, realizada a mistura, não permanecem em ato, mas só virtualmente, pois se permanecessem em ato, não haveria mistura, mas tão somente confusão. Por isso, o corpo misto de elementos não se mistura com nenhuma delas. Mas isto é impossível acontecer nas substâncias intelectuais, pois são incorruptíveis, como acima foi demonstrado (c. prec.). Logo, não é possível a substância intelectual unir-se a corpo por modo de mistura.

3. Semelhantemente, é manifesto que a substância intelectual não pode unir-se a corpo por modo de contato propriamente dito. Com efeito, o tato não pertence senão aos corpos, pois tangentes são as coisas cujas extremidades estão juntas, como os pontos, as linhas ou superfícies, que são extremidades dos corpos. Logo, a substância intelectual não pode unir-se a corpo, por modo de contato.

4. Daí concluir-se que da substância intelectual e do corpo não se possa fazer um todo único, nem por continuação, nem por composição ou coligação, pois todos esses modos não são possíveis sem contato.

5. No entanto, há um certo modo de contato pelo qual a substância intelectual pode unir-se a corpo. Com efeito, os corpos naturais alteram-se ao se tocar e, assim, unem-se entre si não só quanto aos extremos da quantidade, mas também quanto à semelhança da qualidade da forma, enquanto o alterante imprime sua forma no alterado. E embora, se forem considerados só os extremos da quantidade, seja necessário que em todos haja mútuo toque, contudo, se forem consideradas a ação e a passividade, descobre-se que alguns só tocam e que outros só são tocados, pois os corpos celestes tocam deste modo os corpos elementares, enquanto os alteram, mas não são por eles tocados, porque deles não recebem passividade. Por isso, há agentes que não tocam os extremos da quantidade, contudo diz-se que.

tocam, enquanto operam. É segundo esta maneira de falar, que dizemos que o *triste nos toca* (Aristóteles I Sobre a Geração e a Corrupção 6, 323a). É, pois, segundo este modo de toque que é possível unir-se a substância intelectual ao corpo por contato. Com efeito, as substâncias intelectuais operam nos corpos e os movem, porque elas são espirituais e estão mais em ato.

6. Não obstante, este toque não é constitutivo, mas virtual. Por isso, ele diferencia-se do toque corpóreo em três coisas.

Primeiro, porque este toque, que é indivisível, pode tocar no divisível, o que não pode acontecer no toque corpóreo, porque o ponto não pode ser tocado senão por aquilo que é indivisível. Mas a substância intelectual, embora seja indivisível, pode tocar a quantidade divisível, enquanto nela opera. Quanto ao ponto, ele é indivisível de outro modo que o da substância. O ponto, com efeito, o é como termo quantitativo e, por isso, tem situação determinada na extensão, além do qual não pode ser prolongado. Mas a substância é indivisível como existindo fora do gênero da quantidade. Logo, não se lhe determina indivisível quantitativo algum para que toque.

Segundo, porque o toque da quantidade é somente segundo os extremos, mas o toque virtual estende-se ao todo que toca. Assim, este é tocado enquanto é passivo e se move, e isto acontece enquanto está em potência. Ora, a potência é quanto ao todo, não quanto aos extremos do todo. Logo, o todo é tocado.

Terceiro, resulta daí que no toque da quantidade, que se dá nos extremos, é necessário que o toque seja extrínseco ao sujeito, e nele não pode penetrar, mas é por ele impedido. Mas o toque virtual, que pertence à substância intelectual, sendo para o interior, faz que a substância tangente penetre no sujeito tocado, e o atravesse sem impedimento.

7. Assim, pois, a substância intelectual pode unir-se a corpo por contato virtual. Ora, as coisas unidas por este contato não constituem simplesmente uma só coisa. São uma só coisa na operação e na passividade, o que não constitui uma só coisa simplesmente, pois *uno* diz-se do mesmo modo que *ente*. Ora, o ser agente não significa ser simplesmente. Por isso, o ser uno no agir não é ser uno simplesmente. Com efeito, uno simplesmente diz-se de três modos: como *indivisível*, como *contínuo* ou como *uno de razão*. Ora, da substância inteligente com o corpo não pode resultar o uno indivisível, pois este é necessariamente composto de dois. Nem o uno contínuo, porque as partes do contínuo são quantitativas. Resta, pois, saber se da substância e do corpo se pode dar o uno de razão. Ora, de duas coisas permanentes não se constitui algo com unidade de razão, exceto da forma substancial e da matéria, pois de sujeito e acidente não se constitui o uno de razão, porque, por exemplo, não são conceitos idênticos *homem* e *branco*.

nihilominus tangere, inquantum agunt: secundum quem modum *dicimus quod contristans nos tangit*. Hoc igitur modo tangendi possibile est uniri substantiam intellectualem corpori per contactum. Agunt enim substantiae intellectuales in corpora et movent ea, cum sint immateriales et magis in actu existentes.

1318. — Hic autem tactus non est quantitatis, sed virtutis. Unde differt hic tactus a tactu corporeo in tribus.

a) Primo quidem, quia hoc tactu id quod est indivisibile potest tangere divisibile. Quod in tactu corporeo non potest accidere: nam puncto non potest tangi nisi indivisibile aliquid. Substantia autem intellectualis, quamvis sit indivisibilis, potest tangere quantitatem divisibilem, inquantum agit in ipsam. Alio enim modo est indivisibile punctum, et substantia intellectualis. Punctum quidem sicut quantitatis terminus: et ideo habet situm determinatum in continuo, ultra quem porrigi non potest. Substantia autem intellectualis est indivisibilis quasi extra genus quantitatis existens. Unde non determinatur ei indivisibile aliquid quantitatis ad tangendum.

b) Secundo, quia tactus quantitatis est solum secundum ultima: tactus autem virtutis est ad totum quod tangitur. Sic enim tangitur secundum quod patitur et movetur. Hoc autem fit secundum quod est in potentia. Potentia vero est secundum totum, non secundum ultima totius. Unde totum tangitur.

c) Ex quo patet tertia differentia. Quia in tactu quantitatis, qui fit secundum extrema, oportet esse tangens extrinsecum ei quod tangitur; et non potest incedere per ipsum, sed impeditur ab eo. Tactus autem virtutis, qui competit substantiis intellectualibus, cum sit ad intima, facit substantiam tangentem esse intra id quod tangitur, et incedentem per ipsum absque impedimento.

1319. — *a*) Sic igitur substantia intellectualis potest corpori uniri per contactum virtutis. Quae autem uniuntur secundum talem contactum, non sunt unum simpliciter. Sunt enim unum in agendo et patiendo: quod non est esse unum simpliciter. Sic enim dicitur *unum* quomodo et *ens*. Esse autem agens non significat esse simpliciter. Unde nec esse unum in agendo est esse unum simpliciter.

b) Unum autem simpliciter tripliciter dicitur: vel sicut *indivisibile;* vel sicut *continuum;* vel sicut quod est *ratione unum*. Ex substantia autem intellectuali et corpore non potest fieri unum quod sit indivisibile: oportet enim illud esse compositum ex duobus. Neque iterum quod sit continuum: quia partes continui quantae sunt. Relinquitur igitur inquirendum utrum ex substantia intellectuali et corpore possit sic fieri unum sicut quod est ratione unum.

c) Ex duobus autem permanentibus non fit aliquid ratione unum nisi sicut ex forma substantiali et materia: ex subiecto enim et accidente non fit ratione unum; non enim est eadem ratio *hominis* et *albi*.

d) Hoc igitur inquirendum relinquitur, utrum substantia intellectualis corporis alicuius forma substantialis esse possit.

1320. — Videtur autem rationabiliter considerantibus hoc esse impossibile.

1321. — Ex duabus enim substantiis actu existentibus non potest fieri aliquid unum: actus enim cuiuslibet est id quo ab altero distinguitur. Substantia autem intellectualis est substantia actu existens, ut ex praemissis (cap. 51) apparet. Similiter autem et corpus. Non igitur potest aliquid unum fieri, ut videtur, ex substantia intellectuali et corpore (1461).

1322. — Adhuc. Forma et materia in eodem genere continentur: omne enim genus per actum et potentiam dividitur. Substantia autem intellectualis et corpus sunt diversa genera. Non igitur videtur possibile unum esse formam alterius (1462).

1323. — Amplius. Omne illud cuius esse est in materia, oportet esse materiale. Sed si substantia intellectualis est forma corporis, oportet quod esse eius sit in materia corporali: non enim esse formae est praeter esse materiae. Sequetur igitur quod substantia intellectualis non sit immaterialis, ut supra (cap. 50) ostensum est (1463).

1324. — Item. Impossibile est illud cuius esse est in corpore, esse a corpore separatum. Intellectus autem ostenditur a philosophis esse separatus a corpore, et quod neque est corpus neque virtus in corpore. Non est igitur intellectualis substantia forma corporis: sic enim esse eius esset in corpore (1464).

1325. — Adhuc. Cuius esse est commune corpori, oportet et operationem corpori communem esse: unumquodque enim agit secundum quod est ens; nec virtus operativa rei potest esse sublimior quam eius essentia, cum virtus essentiae principia consequatur. Si autem substantia intellectualis sit forma corporis, oportet quod esse eius sit sibi et corpori commune: ex forma enim et materia fit aliquid unum simpliciter, quod est secundum esse unum. Erit igitur et operatio substantiae intellectualis communis corpori, et virtus eius virtus in corpore. Quod ex praemissis (capp. 49 sqq.) patet esse impossibile (1465).

8. Resta, pois, saber se a substância intelectual pode ser forma substancial de algum corpo. Com efeito, na consideração racional disto, parece ser impossível. Ora, de duas substâncias que estão em ato não se pode fazer uno algum, porque o ato de qualquer coisa é o que a distingue da outra. Pois bem, a substância intelectual é substância existente em ato, como se depreende do que foi acima dito (c. LI). E, semelhantemente, o corpo. Por conseguinte, ao que parece, não se pode fazer uno algum da substância intelectual e do corpo.

9. Além disso, a forma e a matéria pertencem ao mesmo gênero, pois o gênero se divide por ato e potência. Ora, a substância intelectual e o corpo são de gêneros diversos. Logo, não parece possível que uma seja forma do outro.

10. Além disso, tudo aquilo cujo ser está na matéria, é necessariamente material. Porém, se a substância intelectual é forma do corpo, é necessário que o ser dela esteja na matéria corpórea, porque o ser da forma não é sem o ser da matéria. Depreende-se disto que a substância intelectual não é imaterial, o que vai contra o que acima foi demonstrado (c. L).

11. Além disso, é impossível que esteja separado do corpo aquilo que tem o ser no corpo. O intelecto, porém, como o demonstram os filósofos, encontra-se separado do corpo, e não é corpo, nem virtude imanente ao corpo. Portanto, a substância intelectual não é a forma do corpo, pois se o fosse, o seu ser estaria no corpo (c. LXIX).

12. Além disso, aquilo, cujo ser é comum ao corpo, a sua operação necessariamente é comum ao corpo, pois, cada coisa age segundo é ente, e a virtude operativa não pode ser mais elevada do que a sua essência, porque a virtude acompanha os princípios da essência. Ora, se a substância intelectual é forma do corpo, é necessário que o ser seja comum a ela e ao corpo, pois, de forma e matéria constitui-se uma coisa simplesmente una, que também é una quanto ao ser. Por isso, também a operação intelectual será comum ao corpo, e a sua virtude será no corpo. Mas isto é impossível, como se depreende do que acima foi exposto (cc. XLIX ss).

CAP. LVII. - POSITIO PLATONIS DE UNIONE ANIMAE INTELLECTUALIS AD CORPUS.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 2, a. 4 ad 3; *Anima* a. 1: Sed ulterius; *Pot.* q. 3, a. 10 ad 5; *Spirit.* a. 2: Hac igitur; II *An.* lect. 2 (243); I, q. 75, a. 4; *Iob* IV, lect. 3: Hoc ergo luteum corpus; *Unit.* cap. 3 (229-230).

1326. — *a*) Ex his autem et similibus rationibus aliqui moti, dixerunt quod nulla substantia intellectualis potest esse forma corporis.

b) Sed quia huic positioni ipsa hominis natura contradicere videbatur, qui ex anima intellectuali et corpore videtur esse compositus, excogitaverunt quasdam vias per quas naturam hominis salvarent.

CAPÍTULO LVII
TESE DE PLATÃO SOBRE A UNIÃO DA ALMA INTELECTIVA COM O CORPO

1. Alguns, movidos pelos argumentos acima e por outros semelhantes, afirmaram que nenhuma substância intelectual pode ser forma de corpo.

No entanto, como essa posição parecia contradizer a própria natureza do homem, que se mostra composta de alma e corpo, buscaram outras vias com as quais salvassem a natureza humana.

Assim é que Platão e os seus sequazes afirmaram que a alma intelectiva não se une ao corpo como a forma à matéria, mas só como o motor ao móvel, dizendo que *a alma está no corpo como o marinheiro no navio* (II Sobre a Alma 1, 413a; Cmt 2, 243). Sendo assim, a união da alma e corpo não se daria senão por contato virtual, do qual acima se falou (c. prec.).

2. Vê-se, porém, ser isto inconveniente, pois, segundo aquele contato, não se constitui algo simplesmente uno, como foi também demonstrado. Ora, o homem resulta da união da alma com o corpo. Restaria, pois, que o homem não seria simplesmente uno e, conseqüentemente, nem simplesmente ente, mas ente por acidente.

3. Para evitar isto, Platão (I Alcebíades 25, 130A) afirmou que o homem não é composto de alma e corpo, mas que ele é a alma que se serve do corpo, assim como também Pedro não é algo composto de homem e vestes, mas um homem que se serve das vestes.

Ora, é evidente que isto é impossível, porque o homem e os animais são coisas sensíveis e naturais. Porém, tal não aconteceria se o corpo e as suas partes não fossem da essência do homem e do animal, mas toda a essência de um e do outro fosse só a alma (segundo a sobredita tese), porque a alma não é algo sensível e material. Logo, é impossível que o homem e os animais sejam uma alma que se serve do corpo, e não compostos de alma e corpo.

4. Além disso, é impossível haver uma só operação das coisas que são diversas quanto ao ser. E digo uma só operação, não da parte em que a operação termina, mas da parte do agente, do qual ela provém, pois, por exemplo, quando muitos remam num barco, executam uma só operação quanto ao efeito, que é um só, mas da parte dos remadores são muitas as operações, porque muitas são as remadas. Com efeito, como a ação acompanha a forma e a virtude, é preciso que as ações daqueles cujas formas e virtudes são diversas, sejam também diversas. Ora, ainda que a alma tenha alguma operação própria da qual o corpo não participa, como a intelecção, há, não obstante, algumas operações comuns a ela e ao corpo, como temer, irar-se, sentir, etc. Ora, essas operações realizam-se segundo alguma mudança de determinada parte do corpo, donde se depreende que as operações da alma e do corpo são conjuntas. Logo, é necessário que da alma e do corpo se faça um todo uno, e que não sejam diversos quanto ao ser.

5. Ora, este argumento é refutado pela própria tese de Platão. Com efeito, não há inconveniente algum em que a ação do movente e do movido seja uma só, embora elas sejam diversas quanto ao ser, porque o movimento é um só e mesmo ato de movente, como de quem vem, e do movido, como no qual é. Assim Platão afirmou que as sobreditas operações eram comuns à alma e ao corpo, isto é, à alma, como movente; ao corpo, como movido.

Mas, isto é impossível, porque, como prova o Filósofo, *dá-se o sentir no próprio mover-se por sensíveis exteriores* (II Sobre a Alma 5, 416b - 417b; Cmt 10,

1327. — PLATO igitur posuit, et eius sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiae, sed solum sicut motor mobili, dicens animam esse in corpore *sicut nautam in navi*. Et sic unio animae et corporis non esset nisi per contactum virtutis, de quo supra (1317-1318) dictum est.

1328. — Hoc autem videtur inconveniens. Secundum praedictum enim contactum non fit aliquid unum simpliciter, ut ostensum est (ibid.). Ex unione autem animae et corporis fit homo. Relinquitur igitur quod homo non sit unum simpliciter: et per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens.

1329. — Ad hoc autem evitandum, PLATO posuit quod homo non sit aliquid compositum ex anima et corpore: sed quod *ipsa anima utens corpore* sit homo; sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine et indumento, sed *homo utens indumento*.

1330. — Hoc autem esse impossibile ostenditur. Animal enim et homo sunt quaedam sensibilia et naturalia. Hoc autem non esset si corpus et eius partes non essent de essentia hominis et animalis, sed tota essentia utriusque esset anima, secundum positionem praedictam: anima enim non est aliquid sensibile neque materiale. Impossibile est igitur hominem et animal esse *animam utentem corpore*, non autem aliquid ex corpore et anima compositum.

1331. — Item. Impossibile est quod eorum quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una. Dico autem operationem unam, non ex parte eius in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente: multi enim trahentes navim unam actionem faciunt ex parte operati, quod est unum, sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum, cum enim actio consequatur formam et virtutem, oportet quorum sunt diversae formae et virtutes, esse et actiones diversas. Quamvis autem animae sit aliqua operatio propria, in qua non communicat corpus, sicut intelligere; sunt tamen aliquae operationes communes sibi et corpori, ut timere et irasci et sentire et huiusmodi: haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatae partis corporis, ex quo patet quod simul sunt animae et corporis operationes. Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa.

1332. — Huic autem rationi secundum Platonis sententiam obviatur. Nihil enim inconveniens est moventis et moti, quamvis secundum esse diversorum, esse eundem actum: nam motus est idem actus moventis sicut a quo est, moti autem sicut in quo est. Sic igitur Plato posuit praemissas operationes esse animae corporique communes: ut videlicet sint animae sicut moventis et corporis sicut moti.

1333. — Sed hoc esse non potest. Quia, ut probat PHILOSOPHUS in II *de Anima*, *sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus*. Unde non potest

homo sentire absque exteriori sensibili: sicut non potest aliquid moveri absque movente. Organum igitur sensus movetur et patitur in sentiendo, sed ab exteriori sensibili. Illud autem quo patitur est sensus; quod ex hoc patet, quia carentia sensu non patiuntur a sensibilibus tali modo passionis. Sensus igitur est virtus passiva ipsius organi. Anima igitur sensitiva non se habet in sentiendo sicut movens et agens, sed sicut id quo patiens patitur. Quod impossibile est esse diversum secundum esse a patiente. Non est igitur anima sensibilis secundum esse diversa a corpore animato.

1334. — Praeterea. Licet motus sit communis actus moventis et moti, tamen alia operatio est facere motum et recipere motum: unde et duo praedicamenta ponuntur *facere* et *pati*. Si igitur in sentiendo anima sensitiva se habet ut agens et corpus ut patiens, alia erit operatio animae et alia corporis. Anima igitur sensitiva habebit aliquam operationem propriam. Habebit igitur et subsistentiam propriam. Non igitur, destructo corpore, esse desinet. Animae igitur sensitivae, etiam irrationabilium animalium, erunt immortales. Quod quidem improbabile videtur. Tamen a PLATONIS opinione non discordat, sed de hoc infra (cap. 82) erit locus quaerendi.

1335. — Amplius. Mobile non sortitur speciem a suo motore. Si igitur anima non coniungitur corpori nisi sicut motor mobili, corpus et partes eius non consequuntur speciem ab anima. Abeunte igitur anima, remanebit corpus et partes eius eiusdem speciei. Hoc autem est manifeste falsum: nam caro et os et manus et huiusmodi partes post abscessum animae non dicuntur nisi aequivoce; cum nulli harum partium propria operatio adsit, quae speciem consequitur. Non igitur unitur anima corpori solum sicut motor mobili, vel sicut homo vestimento.

1336. — Adhuc. Mobile non habet esse per suum motorem, sed solummodo motum. Si igitur anima uniatur corpori solummodo ut motor, corpus movebitur quidem ab anima, sed non habebit esse per eam. Vivere autem est quoddam esse viventis. Non igitur corpus vivet per animam.

1337. — Item. Mobile neque generatur per applicationem motoris ad ipsum, neque per eius separationem corrumpitur: cum non dependeat mobile a motore secundum esse, sed secundum moveri tantum. Si igitur anima uniatur corpori solum ut motor, sequetur quod in unione animae et corporis non erit aliqua generatio, neque in separatione corruptio. Et sic mors, quae consistit in separatione animae et corporis, non erit corruptio animalis. Quod est manifeste falsum.

1338. — Praeterea. Omne movens seipsum ita se habet quod in ipso est moveri et non moveri, et movere et non movere. Sed anima, secundum PLATONIS opinionem, movet corpus sicut movens seipsum. Est ergo in potestate animae movere corpus vel non mo-

350; 12. 375). Donde, o homem não poder sentir sem sensível exterior, como uma coisa não pode, sem movente, ser movida. Por isso, o órgão do sentido é movido e paciente quando sente, mas é movido por sensível exterior. Porém, aquilo por meio do qual é paciente é o sentido. Isto é evidente, porque os seres privados do sentido não recebem dos sensíveis tal modo de passividade. Por conseguinte, o sentido é potência passiva do próprio órgão, e a alma sensitiva não se comporta no sentido como movente e agente, mas como aquilo por meio do qual o paciente é passivo. E isto é impossível que seja diverso do paciente quanto ao ser. Logo, a alma sensível não é diversa de corpo animado, quanto ao ser.

6. Além disso, embora o movimento seja ato comum do movente e do movido, contudo, a operação de fazer movimento é diversa da operação de receber o movimento, donde haver os dois predicamentos, a ação e a passividade (Categorias 4, 1b). Se, pois, no sentir a alma está como agente e o corpo como paciente, a operação dela é diversa da do corpo. Por conseguinte, a alma sensitiva teria alguma operação própria. Logo, também teria subsistência própria. Conseqüentemente, destruído o corpo, ela não perderia o ser. Logo, as almas sensitivas, mesmo a dos animais irracionais, seriam imortais. Não obstante, isso parece improvável. No entanto, não discorda da opinião do Platão. Mas quanto a isso, adiante (c. LXXXII) haverá ocasião de se questionar.

7. Além disso, o movido não recebe a espécie do seu movente. Por isso, se a alma só se une ao corpo como o movente ao movido, o corpo e suas partes não recebem da alma a espécie. Por conseguinte, quando a alma partir, o corpo e suas partes conservarão a mesma espécie. Ora, vê-se que isto é falso, porque, após a partida da alma, a carne, os ossos, as mãos e outras partes, não se chamam assim senão de modo equívoco, porque não se apresenta nenhuma operação própria dessas partes que venha da espécie. Logo, a alma não se une ao corpo como o movente ao movido, ou como o homem às vestes.

8. Além disso, o movido não recebe do movente o ser, mas só o movimento. Se, pois, a alma se une ao corpo como movente, o corpo será movido pela alma, mas dela não receberá o ser. Ora, o viver é o peculiar ser do vivente. Logo, o corpo não vive pela alma.

9. Além disso, o movido não é gerado pela aplicação nele do movente, nem se corrompe pela separação do movente, porque não depende deste quanto ao ser, mas só quanto ao movimento. Por conseguinte, se a alma une-se ao corpo só como movente, resulta que não haverá geração alguma pela união de alma e corpo, nem separaçao pela corrupção. E assim, a morte, que consiste na separação da alma e do corpo, não será uma corrupção do animal. O que é evidentemente falso.

10. Todo movente, quanto a si, se comporta de modo que nele há ser movido e não ser movido, mover e não mover. Mas a alma, segundo a opinião de Platão (Fedro 24, 245 E), move o corpo como o movente se move a si mesmo. Por conseguinte, está no poder da al-

ma mover ou não o corpo. Se, pois, a ele não se une como o movente ao movido, estará no poder dela separar-se do corpo quando quiser, bem como unir-se a ele, também quando quiser. O que é evidentemente falso.

11. Com efeito, que a alma se une ao corpo como forma própria, prova-se pelo argumento seguinte: aquilo pelo qual a coisa se reduz de ente em potência a ente em ato é a sua forma e o seu ato. Ora, o corpo é reduzido a ente a partir da potência, pois viver é o ser do vivente, mas o sêmen, antes de receber a alma, é só vivente em potência, porque é pela alma que se torna vivente atual (cf. II A Geração dos Animais 3, 736b). Logo, a alma é a forma do corpo animado.

12. Além disso, porque nem o ser nem o operar são só a forma, ou só a matéria, mas constituem o composto, o ser e o agir são atribuídos a ambas, das quais uma se relaciona com a outra, como a forma com a matéria. Pois dizemos que o homem é são quanto ao corpo e à saúde, que é sábio quanto à ciência e à alma, sendo a ciência a forma da alma que sabe, e a saúde a forma do corpo são. Ora, o viver e o sentir atribuem-se à alma e ao corpo, pois dizemos que vivemos e sentimos pela alma e pelo corpo. Pela alma, no entanto, como princípio de vida e dos sentidos. Logo, a alma é a forma do corpo.

13. Além disso, toda a alma sensitiva está para todo o corpo como uma parte está para outra parte. Ora, a parte dela neste caso está para a parte do corpo como forma e ato dela, pois, por exemplo, a visão é a forma e o ato do olho. Logo, a alma é forma e ato do corpo.

CAPÍTULO LVIII
A ALMA NUTRITIVA, A SENSITIVA E A INTELECTIVA NÃO SÃO NO HOMEM TRÊS ALMAS

1. Pelas razões acima expostas, segundo a opinião de Platão, pode-se contradizer quanto pertence à presente proposição. Com efeito, Platão afirma (Timeu 31, 69 CD) que, em nós, as almas intelectiva, nutritiva e sensitiva não constituem uma só alma. Conseqüentemente, embora por essa razão a alma sensitiva possa ser forma do corpo, não será necessário afirmar que uma substância intelectual possa ser forma de corpo.

2. Ora, que é impossível afirmar isso, demonstrar-se-á a seguir.

Com efeito, as coisas que se atribuem a um mesmo sujeito, segundo formas diversas, predicam-se entre si acidentalmente. Assim, por exemplo, a músico é atribuído branco, porque a brancura e a música estão em Sócrates. Se, pois, as almas intelectiva, sensitiva e nutritiva são em nós potências ou formas diversas, as coisas que a nós convêm segundo essas formas predicam-se entre si acidentalmente. Ora, segundo a alma intelectiva somos ditos homens; segundo a sensitiva, animais; segundo a nutritiva, viventes. Por conseguinte, haverá a predicação acidental seguinte: *Homem é animal*, ou: *animal é vivente*. Com efeito, tal predicação

vere. Si igitur non unitur ei nisi sicut motor mobili, erit in potestate animae separari a corpore cum voluerit, et iterum uniri ei cum voluerit. Quod patet esse falsum.

1339. — Quod autem ut forma propria anima corpori uniatur, sic probatur. Illud quo aliquid fit de potentia ente actu ens, est forma et actus ipsius. Corpus autem per animam fit actu ens de potentia existente: vivere enim est esse viventis; semen autem ante animationem est vivens solum in potentia, per animam autem fit vivens actu. Est igitur anima forma corporis animati.

1340. — Amplius. Quia tam esse quam etiam operari non est solum formae neque solum materiae, sed coniuncti, esse et agere duobus attribuitur, quorum unum se habet ad alterum sicut forma ad materiam: dicimus enim quod homo est sanus corpore et sanitate, et quod est sciens scientia et anima, quorum scientia est forma animae scientis, et sanitas corporis sani. Vivere autem et sentire attribuitur animae et corpori: dicimur enim et vivere et sentire anima et corpore. Sed anima tamen sicut principio vitae et sensus. Est igitur anima forma corporis.

1341. — Adhuc. Similiter se habet tota anima sensitiva ad totum corpus sicut pars ad partem. Pars autem ita se habet ad partem quod est forma et actus eius: visus enim est forma et actus oculi. Ergo anima est forma et actus corporis.

CAP. LVIII. - QUOD NUTRITIVA, SENSITIVA ET INTELLECTIVA NON SUNT IN HOMINE TRES ANIMAE.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 44, q. 1, a. 1, q.la 1 ad 4 (III, *Suppl.* q. 79, a. 1 ad 4); *Nom.* IX, lect. 2 (826); *Pot.* q. 3, a. 9 ad 9; *Anima* a. 11; *Spirit.* a. 3; *Quodlib.* I, q. 4, a. 1; XI, q. 5 (216); I *Cor.* XV, lect. 6 (985-986); lect. 7 (992); I *Thess.* V, lect. 2 (137); *Hebr.* IV, lect. 2 (222); I, q. 76, aa. 3, 4; *Comp.* cap. 90 (166-167); 91 (168); 92 (169-172).

1342. — POTEST autem praedictis rationibus secundum opinionem PLATONIS obviari quantum ad praesentem intentionem pertinet. Ponit enim PLATO non esse eandem animam in nobis intellectivam, nutritivam et sensitivam. Unde, etsi anima sensitiva sit forma corporis, non oportebit propter hoc dicere quod aliqua intellectualis substantia forma corporis esse possit.

1343. — Quod autem hoc sit impossibile, sic ostendendum est.

1344. — Quae attribuuntur alicui eidem secundum diversas formas, praedicantur de invicem per accidens: *album* enim dicitur esse *musicum* per accidens, quia Socrati accidit albedo et musica. Si igitur anima intellectiva, sensitiva et nutritiva sunt diversae virtutes aut formae in nobis, ea quae secundum has formas nobis conveniunt, de invicem praedicabuntur per accidens. Sed secundum animam intellectivam dicimur *homines*, secundum sensitivam *animalia*, secundum nutritivam *viventia*. Erit igitur haec.

praedicatio per accidens, *Homo est animal;* vel, *Animal est vivum.* Est autem per se: nam homo secundum quod est homo, animal est; et animal secundum quod est animal, vivum est. Est igitur aliquis ab eodem principio homo, animal et vivum.

1345. — Si autem dicatur quod, etiam praedictis animabus diversis existentibus, non sequitur praedictae praedicationes fore per accidens, eo quod animae illae ad invicem ordinem habent: hoc iterum removetur. Nam ordo sensitivi ad intellectivum, et nutritivi ad sensitivum, est sicut ordo potentiae ad actum: nam intellectivum sensitivo, et sensitivum nutritivo posterius secundum generationem est; prius enim in generatione fit animal quam homo. Si igitur iste ordo facit praedicationes praedictas esse per se, hoc non erit secundum illum modum dicendi *per se* qui accipitur secundum formam, sed secundum illum qui accipitur secundum materiam et subiectum, sicut dicitur superficies colorata. Hoc autem est impossibile. Quia in isto modo dicendi *per se*, id quod est formale praedicatur per se de subiecto: ut cum dicimus, *Superficies est alba*, vel, *Numerus est par* Et iterum in hoc modo dicendi *per se* subiectum ponitur in definitione praedicati: sicut *numerus* in definitione *paris*. Ibi autem e contrario accidit. Non enim *homo* per se praedicatur de *animali*, sed e converso: et iterum non ponitur subiectum in definitione praedicati, sed e converso. Non igitur praedictae praedicationes dicuntur per se ratione dicti ordinis.

1346. — Praeterea. Ab eodem aliquid habet esse et unitatem: *unum* enim consequitur ad *ens*. Cum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur ponantur in homine plures animae sicut diversae formae, homo non erit unum ens, sed plura. — Nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet. Quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter: cum unitas ordinis sit minima unitatum.

1347. — Item. Adhuc redibit praedictum inconveniens (cfr. 1328), ut scilicet ex anima intellectiva et corpore non fiat unum simpliciter, sed secundum accidens tantum. Omne enim quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter: cum sit extra essentiam eius. Quaelibet autem forma substantialis facit ens completum in genere substantiae: facit enim ens actu et hoc aliquid. Quicquid igitur post primam formam substantialem advenit rei, accidentaliter adveniet. Cum igitur anima nutritiva sit forma substantialis, *vivum* enim substantialiter de homine praedicatur et de animali; sequetur quod anima sensitiva adveniat accidentaliter, et similiter intellectiva. Et sic neque *animal* neque *homo* significant unum simpliciter, neque aliquod genus aut speciem in praedicamento *substantiae*.

1348. — Amplius. Si homo, secundum Platonis sententiam, non est aliquid ex anima et corpore compositum, sed est anima utens corpore, aut hoc intelligitur solum de anima intellectiva, aut de tribus animabus, si tres sunt, sive de duabus earum. Si autem

é própria, porque homem, enquanto homem, é animal; e animal, enquanto animal, é vivente. Logo, por um só princípio um sujeito é homem, animal e vivente.

3. Porém, se se afirmar que, embora existindo as mencionadas diversas almas, não resulta que as preditas predicações sejam acidentais, porque aquelas almas não estão ordenadas entre si, também esta afirmação será novamente refutada. Com efeito, a ordenação do sensitivo para o intelectivo (e a do nutritivo para o sensitivo) é como a ordenação da potência para o ato, porque, na ordem da geração, o intelectivo é posterior ao sensitivo e este, ao nutritivo, pois, na geração, o animal faz-se antes do homem. Por isso, se esta ordem faz as preditas predicações serem por si, isto não será segundo aquele *modo de dizer por si*, que é tomado quanto à forma, mas segundo aquele que é tomado segundo a matéria e o sujeito, como quando uma superfície é dita colorida. Mas isto é impossível. Porque neste modo de dizer por si, o que é formal por si se predica do sujeito, como quando dizemos, por exemplo, *a superfície é branca* ou, *o número é par*. E, novamente, neste modo de dizer por si o sujeito é posto na definição do predicado, como o número na definição de par. No outro sentido, porém, acontece o contrário, porque *homem* não se predica propriamente de *animal*, mas dá-se o contrário. Ademais, o sujeito não se coloca na definição do predicado, mas dá-se o contrário. Logo, as preditas predicações não se dizem próprias (per se) por causa da mencionada ordem.

4. Além disso, do mesmo princípio, uma coisa tem o ser e a unidade, porque o uno acompanha o ser. Por isso, como toda coisa tem da forma o ser, assim terá também dela a unidade. Por conseguinte, se ao homem forem atribuídas almas diversas, como formas diversas, não será ele um só ente, mas vários. Nem será suficiente a ordem das formas para que haja unidade no homem. Com efeito, o ser uno segundo a ordem não é o ser uno simplesmente, porque a unidade de ordem é a mínima das unidades.

5. Além disso, repetir-se-á ainda o supra mencionado inconveniente (cf. c. prec.), isto é, que não se constitua de alma e corpo uma coisa simplesmente una, mas acidentalmente. Com efeito, tudo que se acrescenta a uma coisa depois de completa no ser, sobrevém-lhe acidentalmente, por provir de fora da essência. Ora, toda forma substancial faz o ente completo no gênero da substância, pois põe o ente em ato e como coisa determinada. Por isso, tudo que sobrevém à coisa, após a primeira forma substancial, advém-lhe acidentalmente. Por conseguinte, por ser a alma nutritiva forma substancial, *vivo* se predica de homem e de animal substancialmente, e resulta que a alma sensitiva sobrevém-lhe acidentalmente, como também a intelectiva. Por conseguinte, nem animal, nem homem significam uma coisa simplesmente una, nem gênero algum ou espécie no predicamento substância.

6. Além disso, se homem, segundo a sentença de Platão, não é uma coisa composta de alma e corpo, mas a alma usando o corpo, ou isto entende-se só referente à alma intelectiva, ou às três almas, se são três, ou a duas

delas. Ora, se às três ou às duas, resulta que o homem não é uma só realidade, mas duas ou três, pois há três, ou pelo menos duas almas. Mas se isto for entendido só quanto à alma intelectiva, de modo que a alma seja tida como a forma do corpo, e o homem seja a alma intelectiva usando o corpo animado e sensível, resultam ainda inconveniências, a saber: que o homem não é animal, mas *se serve do animal* (porque é pela alma sensitiva que uma coisa é animal), e que o homem não sente, mas *se serve de uma coisa que sente*. Ora, como há disconveniências entre essas três coisas, é impossível haver em nós três almas substancialmente diferentes, a intelectiva, a sensitiva e a nutritiva.

7. Além disso, de duas ou várias coisas não se pode constituir uma só, se não houver algo que as una, a não ser que uma esteja para a outra como o ato para a potência, pois, neste caso, constituiu-se uma coisa de matéria e de forma, sem que vínculo estranho algum as ligue. Ora, se no homem há várias almas, estas não estão umas para as outras como a matéria e forma, mas todas estarão como atos determinados e princípios de ação. Por conseguinte, se se unem para constituir uma só coisa, como, por exemplo, um homem ou um animal, haverá necessariamente algo que as una. Ora, isto não pode ser o corpo, porque o corpo antes se une por meio da alma; sinal disto é o corpo dissolver-se quando a alma se retira. Resulta, pois, ser necessário que exista algo mais formal que faça das várias almas uma só. E este algo será antes a própria alma do que as várias coisas por ela unidas. Porém, se este algo tiver, por sua vez, partes diversas e não for uno em si mesmo, é ainda necessário que exista algo que una. Mas como não se pode ir ao infinito, é necessário chegar a algo que seja em si mesmo. Isto é precisamente a alma. Logo, é necessário que num só homem ou num só animal exista uma só alma.

8. Além disso, se no homem aquilo que é da parte da alma é agregado de várias coisas, é necessário que as várias partes do agregado estejam para as várias partes do corpo, como todo agregado está para o corpo inteiro. O que também não discorda da tese de Platão, que coloca a alma racional no cérebro; a nutritiva, no fígado, e a concupiscível, no coração (Timeu 33, 73 CD). Ora, isto é evidentemente falso, por duas razões. Primeira: porque há uma parte da alma que não se pode atribuir a parte alguma do corpo, a saber, o intelecto, a respeito do qual acima foi demonstrado (cc. LI e LVI) que não é parte alguma do corpo.

Segunda: por ser manifesto que na mesma parte do corpo aparecem sinais de diversas partes da alma, como se verifica nos animais que vivem após serem retalhados, tendo a mesma parte movimento, sentido e apetite pelo qual se movem. De modo semelhante, a mesma parte da planta, tendo sido cortada, nutre-se, cresce e germina. Por aí se vê que diversas partes da alma estão numa só e mesma parte do corpo. Logo, em nós não há diversas almas atribuídas a diversas partes do corpo.

9. Além disso, forças diversas que não estão radicadas num só princípio não se impedem mutuamente no operar,

de tribus vel duabus, sequitur quod homo non sit unum, sed sit duo vel tria: est enim tres animae, vel saltem duae. Si autem hoc intelligatur de anima intellectiva tantum, ita scilicet quod intelligatur anima sensitiva esse forma corporis, et anima intellectiva utens corpore animato et sensificato sit homo, sequentur adhuc inconvenientia: scilicet quod homo non sit animal, sed *utatur animali*, nam per animam sensitivam aliquid est animal; et quod homo non sentiat, sed *utatur re sentiente*. Quae cum sint inconvenientia, impossibile est tres animas substanstantia differentes esse in nobis, intellectivum, sensitivum et nutritivum.

1349. — Adhuc. Ex duobus aut pluribus non potest fieri unum si non sit aliquid uniens, nisi unum eorum se habeat ad alterum ut actus ad potentiam: sic enim ex materia et forma fit unum, nullo vinculo extraneo eos colligante. Si autem in homine sint plures animae, non se habent ad invicem ut materia et forma, sed omnes ponuntur ut actus quidam et principia actionum. Oportet igitur, si uniantur ad faciendum aliquid unum, puta hominem vel animal, quod sit aliquid uniens. Hoc autem non potest esse corpus: cum magis corpus uniatur per animam; cuius signum est quod discedente anima, corpus dissolvitur. Relinquitur igitur quod oportet aliquid formalius esse quod facit ex illis pluribus unum. Et hoc magis erit anima quam illa plura quae per ipsum uniuntur. Si igitur hoc iterum est habens partes diversas, et non est unum secundum se, oportet adhuc esse aliquid uniens. Cum igitur non sit abire in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod sit secundum se unum. Et hoc maxime est anima. Oportet igitur in uno homine vel animali unam tantum animam esse.

1350. — Item. Si id quod est ex parte animae in homine, est ex pluribus congregatum, oportet quod sicut totum congregatum se habet ad totum corpus, ita singula ad singulas partes corporis. Quod etiam a positione PLATONIS non discordat: ponebat enim animam rationalem in cerebro, nutritivam in hepate, concupiscibilem in corde. Hoc autem apparet esse falsum, dupliciter.

a) Primo quidem quia aliqua pars animae est quae non potest attribui alicui parti corporis, scilicet intellectus, de quo supra (capp. 51, 56) ostensum est quod non est actus alicuius partis corporis.

b) Secundo, quia manifestum est quod in eadem parte corporis apparent diversarum partium animae operationes: sicut patet in animalibus quae decisa vivunt, quia eadem pars habet motum et sensum et appetitum quo movetur; et similiter eadem pars plantae decisa nutritur, augetur et germinat; ex quo apparet quod diversae partes animae in una et eadem parte corporis sint. Non igitur sunt diversae animae in nobis, diversis partibus corporis attributae.

1351. — Amplius. Diversae vires quae non radicantur in uno principio, non im-

pediunt se invicem in agendo, nisi forte earum actiones essent contrariae: quod in proposito non contingit. Videmus autem quod diversae actiones animae impediunt se: cum enim una est intensa, altera remittitur. Oportet igitur quod istae actiones, et vires quae sunt earum proxima principia, reducantur in unum principium. Hoc autem principium non potest esse corpus: tum quia aliqua actio est in qua non communicat corpus, scilicet intelligere; tum quia, si principium harum virium et actionum esset corpus inquantum huiusmodi, invenirentur in omnibus corporibus, quod patet esse falsum. Et sic relinquitur quod sit principium earum forma aliqua una, per quam hoc corpus est tale corpus. Quae est anima. Relinquitur igitur quod omnes actiones animae quae sunt in nobis, ab anima una procedunt. Et sic non sunt in nobis plures animae.

1352. — Huic autem consonat quod dicitur in Libro *de Ecclesiasticis Dogmatibus*: *Neque duas animas esse* credimus *in uno homine, sicut Iacobus et alii Syrorum scribunt, unam animalem, qua* animatur *corpus, et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem, quae rationem ministret: sed dicimus unam eandemque esse animam in homine quae et corpus sua societate* vivificat, *et semetipsam sua ratione disponat.*

CAP. LIX. - Quod intellectus possibilis hominis non est substantia separata.

Loci congr. - II *Sent.* dist. 17, q. 2, a. 1: Et ideo ipse tenet; *Anima*, aa. 2, 3; *Spirit.* a. 9; III *An.* lect. 7 (689-699); lect. 8 (719); I, q. 76, a. 2; *Unit.* cap. 3 (217-220); *Comp.* cap. 85 (149-155).

1353. — *a*) Fuerunt autem et alii alia adinventione utentes in sustinendo quod substantia intellectualis non possit uniri corpori ut forma.

b) Dicunt enim quod intellectus, etiam quem Aristoteles *possibilem* vocat, est quaedam substantia separata non coniuncta nobis ut forma.

1354. — Et hoc confirmare nituntur, primo, ex verbis Aristotelis qui dicit, de hoc intellectu loquens, quod est *separatus*, et *immixtus corpori*, et *simplex*, et *impassibilis:* quae non possent dici de eo si esset forma corporis (1467).

1355. — Item, per demonstrationem eiusdem qua probat quod, quia intellectus possibilis recipit omnes species rerum sensibilium ut in potentia ad ea existens, oportet quod omnibus *careat*. Sicut pupilla, quae recipit omnes species colorum, caret omni colore: si enim haberet de se aliquem colorem, ille color prohiberet videri alios colores; quinimmo nihil videretur nisi sub illo colore. Et simile contingeret de intellectu possibili, si haberet de se aliquam formam seu naturam de rebus sensibilibus. Hoc autem oporteret esse, si esset mixtus alicui corpori. Et similiter si esset forma alicuius corporis: quia, cum ex forma et materia fiat unum, oportet quod forma participet aliquid de natura eius cuius est forma. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse mixtum corpori, aut esse actum seu formam alicuius corporis (1468).

a não ser que as suas ações sejam por acaso contrárias, o que não se verifica no nosso assunto. Ora, vemos que as ações da alma se impedem, pois, quando uma é intensa, a outra se enfraquece. Por isso, é necessário que essas ações e as potências, que são os seus princípios próximos, sejam reduzidas a um só princípio. Ora, este princípio não pode ser o corpo, quer porque há uma ação sem comunicação com o corpo, a saber, a intelecção; quer porque, se o princípio dessas ações e potências fosse o corpo como tal, encontrar-se-iam em todos os corpos, o que é manifestamente falso. Resta, pois, que o princípio delas é uma forma una, por meio da qual um corpo é determinado corpo. Com efeito, esta forma é a alma. Resulta, pois, que todas as ações da alma realizadas em nós procedem de uma só alma.

10. Com isto concorda o que diz o livro Sobre os Dogmas Eclesiásticos (atribuído a Agostinho. Provável de Genádio PL 58, 984). *Não cremos que em um só homem se encontrem duas almas (como escreveu Jacó e outros Sírios): uma animal, pela qual o corpo é animado, misturada ao sangue; outra espiritual, que serve à razão. Mas afirmamos que há no homem uma só e mesma alma, que, pela sua presença, vivifica o corpo e se dirige a si mesma pela sua razão.*

CAPÍTULO LIX
O INTELECTO POSSÍVEL NÃO É NO HOMEM SUBSTÂNCIA SEPARADA

1. No entanto, houve ainda outros que seguiram caminho diferente para afirmar que a substância intelectual não se pode unir ao corpo como forma (cf. Averróis. In. III Sobre a Alma 5, 11-24, 54-56 - ed. Crawford).

Com efeito, sustentam que o intelecto, também aquele que Aristóteles chama de *possível* (III Sobre a Alma 4, 429a; Cmt 7, 681), é uma certa substância separada, que não está em nós unida como forma. E se esforçam para confirmar esta sentença usando, primeiramente, a terminologia de Aristóteles, que se refere a este intelecto como *separado, não misturado com o corpo, simples e impassível* (III Sobre a Alma 4, 429a; Cmt 7, 675-688), atributos que não poderiam ser a ele aplicados se fosse forma de corpo.

2. Além disso, esforçam-se também para provar esta sentença pela demonstração com a qual Aristóteles prova ser necessário estar o intelecto possível privado de todas as espécies das coisas sensíveis, justamente porque está em potência para elas, como, por exemplo, a pupila, que recebe todas as espécies das cores, está privada de toda cor, pois, se de si mesma tivesse alguma cor, esta impedir-lhe-ia a visão das outras cores, até porque não há variação senão segundo esta cor. E coisa semelhante se dá com o intelecto possível, se de si mesmo tivesse alguma forma ou natureza de coisas sensíveis. Mas isso seria necessário se estivesse misturado com algum corpo. E, semelhantemente, se fosse forma de algum corpo, porque, constituindo uma só realidade de matéria e forma, é necessário que a forma participe de algo da natureza da coisa de que é forma. Logo, é impossível que o intelecto possível seja misturado com algum corpo ou que lhe seja ato ou forma.

3. Além disso, se fosse forma de algum corpo material, no mesmo gênero seriam a recepção deste intelecto e a da matéria prima, porque aquilo que é forma de um corpo nada recebe sem a sua matéria. Ora, a matéria prima recebe formas individuais. Além disso, elas são individualizadas porque estão na matéria prima. Logo, o intelecto possível receberia as formas enquanto são individuais e, desta maneira, não conheceria os universais. Mas isto é evidentemente falso.

4. Além disso, a matéria prima desconhece as formas que recebe. Se fossem idênticas a recepção da matéria prima e a do intelecto possível, nem o intelecto possível conheceria as formas recebidas. O que é falso.

5. Além disso, é impossível que haja no corpo virtude infinita, como o prova Aristóteles (VIII Física 10, 266a; Cmt 21, 1146). Ora, o intelecto possível tem de certo modo virtude infinita porque, por meio dele, julgamos coisas numericamente infinitas: quando por meio dele conhecemos os universais, sob os quais estão compreendidas as coisas singulares que são infinitas em potência. Logo, o intelecto possível não é uma virtude no corpo.

6. Com efeito, esses argumentos levaram Averróis e alguns filósofos antigos, conforme aquele mesmo atesta (In III Sobre a Alma 5, 27-56), a afirmar que o intelecto possível, mediante o qual a alma tem intelecção, é separado do corpo quanto ao ser, e que não é forma do corpo.

Mas, porque este intelecto em nada nos diria respeito, nem por meio dele teríamos intelecção, se conosco não estivesse unido de qualquer modo, Averróis explica também como ele está unido a nós. Diz ele que a espécie entendida em ato é a forma do intelecto possível, como, por exemplo, o visível em ato é a forma da potência. Por isso, faz-se uma só coisa do intelecto possível e da forma entendida em ato. Por conseguinte, a qualquer um a quem se unir esta forma entendida, une-se o intelecto possível. Ora, ele conosco se une por meio do fantasma, que é o sujeito daquela forma entendida. Portanto, por este modo, o intelecto possível tem a sua continuação em nós.

7. Ora, que estas cogitações são tolas e impossíveis, facilmente se vê. Com efeito, quem tem intelecto é inteligente. Ora, tem intelecção aquilo cuja espécie inteligível se une ao intelecto. Por conseguinte, porque no homem a espécie inteligível está de algum modo unida ao intelecto, não se segue que o homem seja inteligente, mas somente que seja conhecido pelo intelecto separado.

8. Além disso, a espécie inteligível conhecida em ato é forma do intelecto possível, como a espécie visível em ato é forma da potência visual ou do olho. Ora, a espécie inteligível conhecida está para os fantasmas como a espécie visível em ato para o colorido que está fora da alma. É desta semelhança que Averróis se serve, como também Aristóteles (III Sobre a Alma 5, 430a; Cmt 10, 730). Por isso, a continuação do intelecto possível, por meio da forma inteligível com o fantasma que está em nós, é semelhante à continuação da potência com a cor que está na pedra. Ora, esta continuação não faz a

1356. — Adhuc. Si esset forma alicuius corporis materialis, *esset eiusdem generis receptio* huius intellectus, et receptio materiae primae. Id enim quod est alicuius corporis forma, non recipit aliquid absque sua materia. Materia autem prima recipit formas individuales: immo per hoc individuantur quod sunt in materia. Intellectus igitur possibilis reciperet formas ut sunt individuales. Et sic non cognosceret universalia. Quod patet esse falsum (1469).

1357. — Praeterea. Materia prima non est cognoscitiva formarum quas recipit. Si ergo eadem esset receptio intellectus possibilis et materiae primae, nec intellectus possibilis cognosceret formas receptas. Quod est falsum (1469).

1358. — Amplius. Impossibile est in corpore esse virtutem infinitam: ut probatur ab ARISTOTELE in VIII *Physicor.* Intellectus autem possibilis est quodammodo virtutis infinitae: iudicamus enim per ipsum res infinitas secundum numerum, inquantum per ipsum cognoscimus universalia, sub quibus comprehenduntur particularia infinita in potentia. Non est igitur intellectus possibilis virtus in corpore (1470).

1359. — Ex his autem motus est AVERROES et quidam ANTIQUI, ut ipse dicit, ad ponendum intellectum possibilem, quo intelligit anima, esse separatum secundum esse a corpore, et non esse formam corporis.

1360. — Sed quia hic intellectus nihil ad nos pertineret, nec per ipsum intelligeremus, nisi nobiscum aliquo modo coniungeretur; determinat etiam modum quo continuatur nobiscum, dicens quod species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut visibile in actu est forma potentiae visivae. Unde ex intellectu possibili et forma intellecta in actu fit unum. Cuicumque igitur coniungitur forma intellecta praedicta, coniungitur intellectus possibilis. Coniungitur autem nobis mediante phantasmate, quod est subiectum quoddam illius formae intellectae. Per hunc igitur modum etiam intellectus possibilis nobiscum continuatur.

1361. — Quod autem haec frivola sint et impossibilia facile est videre. Habens enim intellectum est intelligens. Intelligitur autem id cuius species intelligibilis intellectui unitur. Per hoc igitur quod species intelligibilis intellectui unita est in homine per aliquem modum, non habebit homo quod sit intelligens, sed solum quod intelligatur ab intellectu separato.

1362. — Praeterea. Sic species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut species visibilis in actu est forma potentiae visivae, sive ipsius oculi. Species autem intellecta comparatur ad phantasma sicut species visibilis in actu ad coloratum quod est extra animam: et hac similitudine ipse utitur, et etiam ARISTOTELES. Similis igitur continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma quod in nobis est, et potentiae visivae ad colorem qui est in lapide. Haec autem continuatio non facit

lapidem videre, sed solum videri. Ergo et praedicta continuatio intellectus possibilis nobiscum non facit nos intelligere, sed intelligi solum. Planum autem est quod proprie et vere dicitur quod homo intelligit: non enim intellectus naturam investigaremus nisi per hoc quod nos intelligimus. Non igitur sufficiens est praedictus continuationis modus.

1363. — Adhuc. Omne cognoscens per virtutem cognoscitivam coniungitur obiecto, et non e converso: sicut et operans omne per virtutem operativam coniungitur operato. Homo autem est intelligens per intellectum sicut per virtutem cognoscitivam. Non igitur coniungitur per formam intelligibilem intellectui, sed magis per intellectum intelligibili.

1364. — Amplius. Id quo aliquid operatur, oportet esse formam eius: nihil enim agit nisi secundum quod est actu; actu autem non est aliquid nisi per id quod est forma eius; unde et ARISTOTELES probat animam esse formam, per hoc quod animal per animam vivit et sentit. Homo autem intelligit, et non nisi per intellectum: unde et ARISTOTELES, inquirens de principio quo intelligimus, tradit nobis naturam intellectus possibilis. Oportet igitur intellectum possibilem formaliter uniri nobis, et non solum per suum obiectum.

1365. — Praeterea. *Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum*: sicut *sensus in actu et sensibile in actu*. Non autem intellectus in potentia et intelligibile in potentia: sicut nec sensus in potentia et sensibile in potentia. Species igitur rei, secundum quod est in phantasmatibus, non est intelligibilis actu: non enim sic est unum cum intellectu in actu sed secundum quod est a phantasmatibus abstracta; sicut nec species coloris est sensata in actu secundum quod est in lapide, sed solum secundum quod est in pupilla. Sic autem solum continuatur nobiscum species intelligibilis secundum quod est in phantasmatibus, secundum positionem praedictam. Non igitur continuatur nobiscum secundum quod est unum cum intellectu possibili ut forma eius. Igitur non potest esse medium quo continuetur intellectus possibilis nobiscum: quia secundum quod continuatur cum intellectu possibili, non continuatur nobiscum, nec e converso.

1366. — Patet autem eum qui hanc positionem induxit, aequivocatione deceptum fuisse. Colores enim extra animam existentes, praesente lumine, sunt visibiles actu ut potentes movere visum: non autem ut actu sensata, secundum quod sunt unum cum sensu in actu. Et similiter phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, ut possint movere intellectum possibilem: non autem ut sint intellecta actu, secundum quod sunt unum cum intellectu possibili facto in actu.

1367. — Item. Ubi invenitur altior operatio viventis, ibi invenitur altior species vitae, correspondens illi actioni. In plantis

pedra ver, mas somente ser vista. Por conseguinte, também a sobredita continuação do intelecto possível em nós não faz com que conheçamos, mas que somente sejamos conhecidos. Ora, é manifesto que se diz com propriedade e veracidade que o homem tem intelecção, até porque não penetraremos na natureza do intelecto senão porque temos intelecção. Logo, o referido modo de continuação não é suficiente.

9. Além disso, todo cognoscente une-se ao objeto pela potência cognoscitiva (e não o contrário), como também todo operante une-se à obra por meio da potência operativa. Ora, o homem é inteligente pelo intelecto como por sua potência cognoscitiva. Logo, não se une ao intelecto por meio de forma inteligível, mas antes, ao inteligível por meio do intelecto.

10. Além disso, aquilo por meio do qual uma coisa age é necessariamente a sua forma, pois nada age senão enquanto está em ato. Ora, uma coisa não está em ato a não ser por meio daquilo que é a sua forma. Por isso, Aristóteles prova que a alma é forma porque o animal mediante ela vive e sente (II Sobre a Alma 2, 414a; Cmt 4, 271-275). Ora, o homem tem intelecção somente por meio do intelecto. Donde Aristóteles, buscando o princípio pelo qual temos intelecção, apresenta-nos a natureza do intelecto possível. Logo, é necessário que o intelecto possível se una formalmente conosco, e não apenas pelo seu objeto.

11. Além disso, *o intelecto em ato e o inteligível em ato são a mesma coisa*, como também *o sentido em ato identifica-se com o sensível em ato* (III Sobre a Alma 4, 430a; Cmt 9, 724; 2, 425b; Cmt 2, 590). Mas, não o são o intelecto em potência e o inteligível em potência, como o sentido em potência e o sensível em potência. Ora, a espécie da coisa, enquanto está nos fantasmas, não é inteligível em ato, porque desse modo não se identifica com o intelecto; mas isto se dá quando está abstraída dos fantasmas, como também a espécie da cor é sentida em ato não enquanto está na pedra, mas somente quando está na pupila. Por conseguinte, a espécie inteligível só tem em nós continuação enquanto está nos fantasmas, conforme a tese sobredita. Logo, não tem continuação em nós enquanto é uma só coisa com o intelecto possível, como forma dele. Assim também não pode ser o meio pelo qual o intelecto possível se una a nós, porque, enquanto se une ao intelecto possível, não se une a nós, nem tampouco o contrário.

12. No entanto, é manifesto que quem apresentou tal tese foi enganado devido a um equívoco. Com efeito, as cores existentes fora da alma, havendo luz, tornam-se visíveis em ato e capazes de mover a vista; mas não como sentidas em ato, segundo formam unidade com o sentido em ato. Semelhantemente, os fantasmas tornam-se inteligíveis em ato pela luz do intelecto agente, para poder mover o intelecto possível, e não para serem entendidos em ato, como se fossem identificados com o intelecto possível em ato.

13. Além disso, onde se encontra uma operação mais elevada do vivente, encontra-se também uma espécie de vida mais elevada, correspondente àquela

operação. Nas plantas encontra-se somente a operação nutritiva; nos animais, uma operação mais elevada, a saber, o sentir e o mover-se localmente. Por isso, o animal tem uma espécie de vida mais elevada. No homem, porém, encontra-se uma espécie de vida ainda mais elevada que no animal, a saber, a da inteligência. Por isso, a sua é a mais elevada espécie de vida. Ora, a vida realiza-se por meio da alma. Conseqüentemente, a alma pela qual a homem vive é mais elevada que a alma sensitiva. Ora, nenhuma alma é mais elevada que a intelectiva. Por conseguinte, o intelecto é a alma do homem. Portanto, a sua forma (cf. c. LVII).

14. Além disso, aquilo que acompanha a operação de uma coisa não lhe dá espécie, porque a operação é ato segundo, mas a forma, pela qual a coisa tem a espécie, é ato primeiro. Ora, a união do intelecto possível com o homem acompanha, segundo a tese sobredita, a operação do homem. Com efeito, ela se faz mediante a fantasia que, segundo o Filósofo, *é movimento produzido pelo sentido em ato* (III Sobre a Alma 3, 429a; Cmt 6, 664ss). Ora, de tal união o homem não recebe a espécie. Por conseguinte, o homem não se diferencia especificamente dos animais irracionais, porque possui intelecto.

15. Além disso, se o homem recebe a especie por ser racional e possuidor do intelecto, todo aquele que pertence à espécie humana é racional e tem intelecto. Ora, a criança, antes mesmo de sair do útero materno, pertence à espécie humana, embora nela ainda não haja fantasmas que sejam inteligíveis em ato. Logo, o homem tem intelecto, não porque este se une a ele mediante a espécie inteligível, cujo sujeito é o fantasma.

enim invenitur sola actio ad nutritionem pertinens. In animalibus autem invenitur altior actio, scilicet sentire et moveri secundum locum: unde et animal vivit altiori specie vitae. Sed adhuc in homine invenitur altior operatio ad vitam pertinens quam in animali, scilicet intelligere. Ergo homo habebit altiorem speciem vitae. Sed vita est per animam. Habebit igitur homo altiorem animam, qua vivit, quam sit anima sensibilis. Nulla autem est altior quam intellectus. Est igitur intellectus anima hominis. Et per consequens forma ipsius (cap. 57).

1368. — Adhuc. Quod consequitur ad operationem alicuius rei, non largitur alicui speciem: quia operatio est actus secundus; forma autem per quam aliquid habet speciem, est actus primus. Unio autem intellectus possibilis ad hominem, secundum positionem praedictam, consequitur hominis operationem: fit enim mediante phantasia, quae, secundum PHILOSOPHUM, est *motus factus a sensu secundum actum*. Ex tali igitur unione non consequitur homo speciem. Non igitur differt homo specie a brutis animalibus per hoc quod est intellectum habens.

1369. — Amplius. Si homo speciem sortitur per hoc quod est rationalis et intellectum habens, quicumque est in specie humana, est rationalis et intellectum habens. Sed puer, etiam antequam ex utero egrediatur, est in specie humana: in quo tamen nondum sunt phantasmata, quae sint intelligibilia actu. Non igitur est homo intellectum habens per hoc quod intellectus continuatur homini mediante specie intelligibili cuius subiectum est phantasma.

CAPÍTULO LX
A ESPÉCIE NÃO É DADA AO HOMEM PELO INTELECTO PASSIVO MAS PELO INTELECTO POSSÍVEL

1. Mas segundo a tese predita (c. prec.) são refutados estes argumentos.

Com efeito, diz o mencionado Averróis (In III Sobre a Alma 20, 165-188) que o *homem diferencia-se especificamente dos irracionais pelo intelecto, que Aristóteles chama de passivo*, ou seja, a potência cogitativa, que é própria do homem, em cujo lugar os outros animais têm uma certa *estimativa natural* (III Sobre a Alma 5, 430a; Cmt 10, 745). É próprio desta potência cogitativa distinguir as intenções individuais, comparálas entre si, como também o intelecto, que é separado e não misturado, compara e distingue as intenções universais. E porque, por esta potência, juntamente com a imaginativa e a memorativa, são separados os fantasmas para receberem a ação do intelecto agente, pelo qual são estes feitos inteligíveis em ato (como por exemplo, há algumas artes que preparam a matéria para o artífice principal), por isso, a sobredita potência é denominada intelecto e razão. Dizem os médicos ter ela a sede na célula encefálica. Pela disposição desta potência, um homem se diferencia do outro em ca-

CAP. LX. - QUOD HOMO NON SORTITUR SPECIEM PER INTELLECTUM PASSIVUM, SED PER INTELLECTUM POSSIBILEM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 17, q. 2, a. 1: Secundo autem nititur; *Anima*, a. 1: Super has; a. 2: Unde dicendum est; a. 3: Iterum formae; *Spirit.* a. 9: Secundo; I, 78, a. 4; q. 79, a. 2 ad 2; q. 117, a. 1; VIII *Metaphys.* lect. 5 (1765-1767); *Unit.* cap. 3 (231).

1370. — *a*) His autem rationibus obviatur secundum praedictam positionem (cap. praec.).

b) Dicit enim praedictus AVERROES quod *homo differt* specie *a brutis per intellectum quem* ARISTOTELES *vocat passivum*, qui est ipsa *vis cogitativa*, quae est propria homini, loco cuius alia animalia habent quandam *aestimativam naturalem*: Huius autem cogitativae virtutis est distinguere intentiones individuales, et comparare eas ad invicem: sicut intellectus qui est *separatus et immixtus*, comparat et distinguit inter intentiones universales. Et quia per hanc virtutem, simul cum imaginativa et memorativa, praeparantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus agentis, a quo fiunt intelligibilia actu, sicut sunt aliquae artes *praeparantes materiam artifici* principali; ideo praedicta virtus vocatur nomine *intellectus* et *rationis*, de qua *medici dicunt quod* habet sedem in *media* cellula capitis. Et secundum dispositionem huius virtutis differt homo unus ab alio in ingenio et in aliis quae per-

tinent ad intelligendum. Et *per usum* huius *et exercitium* acquirit homo *habitum* scientiae. Unde habitus scientiarum sunt in hoc intellectu passivo sicut in subiecto. Et hic intellectus passivus a principio adest puero, per quem sortitur speciem humanam, antequam actu intelligat.

1371. — Quod autem haec sint falsa, et abusive dicta, evidenter apparet. Operationes enim vitae comparantur ad animam ut actus secundi ad primum: ut patet per ARISTOTELEM, in II *de Anima*. Actus autem primus in eodem praecedit tempore actum secundum: sicut scientia est ante considerare. In quocumque igitur invenitur aliqua operatio vitae, oportet in eo ponere aliquam partem animae quae comparetur ad illam operationem sicut actus primus ad secundum. Sed homo habet propriam operationem supra alia animalia, scilicet intelligere et ratiocinari, quae est operatio hominis inquantum est homo, ut ARISTOTELES dicit, in I *Ethicorum*. Ergo oportet in homine ponere aliquod principium quod proprie dat speciem homini, quod se habeat ad intelligere sicut actus primus ad secundum. Hoc autem non potest esse intellectus passivus praedictus: quia principium praedictae operationis oportet esse *impassibile et non mixtum corpori*, ut PHILOSOPHUS probat (cfr. 1334); cuius contrarium apparet de intellectu passivo. Non igitur est possibile quod per virtutem cogitativam, quae dicitur intellectus passivus, homo speciem sortiatur, per quam ab aliis animalibus differat.

1372. — Adhuc. Quod est passio partis sensitivae, non potest ponere in altiori genere vitae quam sit vita sensitiva: sicut quod est passio animae nutritivae, non ponit in altiori genere vitae quam sit vita nutritiva. Constat autem quod phantasia, et huiusmodi potentiae quae ad ipsam consequuntur, ut memorativa et consimiles, sunt passiones partis sensitivae: ut PHILOSOPHUS probat in libro *de Memoria*. Non igitur per praedictas virtutes, vel aliquam earum, aliquod animal potest poni in altiori genere vitae quam sit vita sensitiva. Homo autem est in altiori genere vitae: quod patet per PHILOSOPHUM, in II *de Anima*, qui, distinguens genera vitae, superaddit intellectivum, quod homini attribuit, sensitivo, quod attribuit communiter omni animali. Non igitur homo est vivens vita sibi propria per virtutem cogitativam praedictam.

1373. — Amplius. Omne movens seipsum, secundum quod probat PHILOSOPHUS, in VIII *Physic.*, componitur ex movente et moto. Homo autem, sicut et alia animalia, est movens seipsum. Ergo movens et motum sunt partes ipsius. Primum autem movens in homine est intellectus: nam intellectus suo intelligibili movet voluntatem. Nec potest dici quod solus intellectus passivus sit movens: quia intellectus passivus est solum particularium; in movendo autem accipitur et uni-

pacidade mental e em outras coisas atinentes à compreensão e, pelo uso e exercício dela, adquire o hábito da ciência. Donde estarem os hábitos das ciências neste intelecto passivo como em seu sujeito. Este intelecto existe na criança desde o princípio, por seu intermédio ela recebe a espécie humana, antes de ter intelecção.

2. Mas, que tais afirmações sejam falsas e ditas abusivamente, vê-se claramente.

Com efeito, as operações da vida estão para a alma como os atos segundos para o primeiro, como mostra o Filósofo (II Sobre a Alma 1, 412a; Cmt 1, 227ss). Ora, no mesmo sujeito, o ato primeiro precede, quanto ao tempo, o ato segundo, como a ciência precede a consideração. Assim sendo, em qualquer ente no qual haja operação vital, é necessário que nele haja uma parte da alma que esteja para esta operação como o ato primeiro para o segundo. Ora, o homem possui uma operação própria que os outros animais não possuem, a saber, o raciocínio e a intelecção, que é operação do homem enquanto homem, como afirma Aristóteles (I Ética 6, 1097 b - 1098a; Cmt 10, 119ss). Logo, é necessário admitir-se no homem um princípio que lhe dê propriamente a espécie humana e que esteja para a intelecção como o ato primeiro para o segundo. Mas este princípio não pode ser o intelecto passivo sobredito, porque o princípio da referida operação deve ser *impassível e não misturado com corpo*, como prova o Filósofo (cf. c. prec.). Isto é o contrário do que se dá com o intelecto passivo. Logo, não é possível que pela potência cogitativa, dita intelecto passivo, o homem receba a espécie pela qual se diferencia dos demais animais.

3. Além disso, o que é paixão da parte sensitiva não se pode pôr em gênero de vida mais elevado que o da vida sensitiva, como o que é paixão da vida nutritiva não se pode pôr em gênero de vida mais elevado que o da vida nutritiva. Ora, consta que a fantasia, bem como as potências que a acompanham como a memorativa e semelhantes, são paixões da parte sensitiva, como prova o Filósofo (Sobre a Memória e a Reminiscência 1, 450a; Cmt 2, 326). Por conseguinte, não é pelas sobreditas potências, ou por alguma delas, que se pode pôr um animal em gênero de vida mais elevado que o da vida sensitiva. Mas o homem está em gênero de vida mais elevado, como manifesta o Filósofo (II Sobre a Alma 2, 413a; Cmt 3, 225) que, ao distinguir os gêneros de vida, acrescenta o intelectivo ao sensitivo e o atribui ao homem. Mas o sensitivo atribui a todos os animais. Logo, o homem não vive a vida que lhe é própria pela sobredita potência cogitativa.

4. Além disso, tudo que se move a si mesmo, segundo prova o Filósofo (VIII Física 5, 257a; Cmt 10, 1050ss), compõe-se de movente e movido. Ora, o homem, como os outros animais, move a si mesmo. Logo, são partes suas o movente e o movido. Ora, no homem, o primeiro movente é o intelecto, porque ele move a vontade mediante o seu objeto inteligível. Também não se pode afirmar que só o intelecto passivo é movente, porque o intelecto passivo só se refere a coisas particulares. Mas, ao mover, recebe-se tanto a opinião

universal, que pertence ao intelecto possível, como a particular, que pode pertencer ao intelecto passivo, como demonstra o Filósofo (III Sobre a Alma 11, 434a; Cmt 16, 8451; VII Ética 5, 1146b - 1147a; Cmt 3, 1137ss). Logo, o intelecto possível é uma parte do homem, e neste intelecto é o que há de mais elevado e de mais formal. Logo, do intelecto possível, e não do intelecto passivo, recebe o homem a sua espécie humana.

5. Além disso, prova-se que o intelecto possível não é ato do corpo, porque ele conhece de modo universal todas as formas sensíveis. Por conseguinte, nenhuma potência, cuja operação possa se estender universalmente a todas as formas sensíveis pode ser ato de um corpo. Ora, isto acontece com a vontade, pois podemos aplicá-la a todas as coisas de que temos intelecção, ao menos para conhecê-las. O modo universal do ato da vontade aparece também no que Aristóteles diz: *Odiamos de modo universal o gênero dos ladrões, mas só nos iramos contra os ladrões indivíduos* (II Retórica 4,1382a). Por isso, a vontade não pode ser ato do corpo, nem acompanhar uma potência que seja ato do corpo. Ora, toda parte da alma é ato do corpo, com exceção do intelecto propriamente dito. Logo, a vontade pertence à parte intelectiva, conforme confirma o Filósofo: *A vontade está na razão, mas o irascível e o concupiscível estão na parte sensitiva* (III Sobre a Alma 9, 432b; Cmt 14, 802-806). Por isso, os atos do concupiscível e do irascível realizam-se com passividade, não os da vontade, que se referem à eleição. Ora, a vontade não é extrínseca ao homem, como que posta em uma substância segunda, mas está no próprio homem. Se não estivesse, o homem não seria senhor das suas ações, porque agiria pela vontade de uma substância separada. Haveria então nele somente potências afetivas que operariam passivamente, a saber, o irascível e o concupiscível, partes que são sensitivas, como acontece nos outros animais, que mais são operados, que operantes. Ora, isso é impossível, e destruiria toda Filosofia Moral e todo convívio social. Logo, é necessário que o intelecto possível esteja em nós, e segundo ele nos diferenciamos dos irracionais, e não somente pelo intelecto passivo.

6. Além disso, como nenhuma coisa é capaz de operar a não ser pela potência ativa nela existente, também nenhuma coisa tem passividade senão por potência passiva que há nela. Por exemplo: o combustível é capaz de queimar, não só porque nele há algo capaz de queimar, como também porque tem em si potência para ser queimado. Ora, como diz o Filósofo, *a intelecção tem em si uma certa passividade* (III Sobre a Alma 4, 429a; Cmt 7, 675s). Sendo, pois, a criança inteligente em potência, embora não o seja em ato, é necessário haver nela potência inteligível. Ora, essa potência é o intelecto possível. É, pois, necessário que o intelecto possível já esteja unido à criança, antes de ser a intelecção atualizada. Logo, a união entre o intelecto possível e o homem não se faz pelo conhecimento atual de uma forma, mas ele está no homem desde o princípio, como propriedade do homem.

7. Averróis, porém, refuta esse argumento, dizendo que a criança é inteligente em potência por duas razões:

versalis opinio, quae est intellectus possibilis, et particularis, quae potest esse intellectus passivi; ut patet per ARISTOTELEM, in III *de Anima* et in VII *Eth.* Ergo intellectus possibilis est aliqua pars hominis. Et est dignissimum et formalissimum in ipso. Igitur ab eo speciem sortitur, et non ab intellectu passivo.

1374. — Adhuc. Intellectus possibilis probatur non esse actus corporis alicuius propter hoc quod est cognoscitivus omnium formarum sensibilium in universali. Nulla igitur virtus cuius operatio se extendere potest ad universalia omnium formarum sensibilium, potest esse actus alicuius corporis. Voluntas autem est huiusmodi: omnium enim eorum quae intelligimus possumus habere voluntatem, saltem ea cognoscendi. Apparet etiam actus voluntatis in universali: *odimus enim*, ut dicit ARISTOTELES in sua *Rhetorica*, *in universali latronum genus, irascimur autem particularibus tantum.* Voluntas igitur non potest esse actus alicuius partis corporis, nec consequi aliquam potentiam quae sit actus corporis. Omnis autem pars animae est actus alicuius corporis praeter solum intellectum proprie dictum. Igitur voluntas in intellectiva parte est: unde et ARISTOTELES dicit, in III *de Anima*, quod *voluntas in ratione est, irascibilis autem et concupiscibilis in parte sensitiva.* Propter quod et actus concupiscibilis et irascibilis cum passione sunt: non autem actus voluntatis, sed cum electione. Voluntas autem hominis non est extrinseca ab homine, quasi in quadam substantia separata fundata, sed est in ipso homine. Aliter enim non esset dominus suarum actionum, quia ageretur voluntate cuiusdam substantiae separatae; et in ipso essent tantum potentiae appetitivae cum passione operantes, scilicet irascibilis et concupiscibilis, quae sunt in parte sensitiva, sicut et in ceteris animalibus, quae magis aguntur quam agant. Hoc autem est impossibile, et destructivum totius moralis philosophiae et politicae conversationis. Oportet igitur intellectum possibilem in nobis esse, per quem a brutis differamus, et non solum secundum intellectum passivum.

1375. — Item. Sicut nihil est potens agere nisi per potentiam activam in ipso existentem, ita nihil potens est pati nisi per potentiam passivam quae in ipso est: combustibile enim est potens comburi non solum quia est aliquid potens comburere ipsum, sed etiam quia habet in se potentiam ut comburatur. *Intelligere autem quoddam pati* est ut dicitur in III *de Anima*. Cum igitur puer sit potentia intelligens, etsi non actu intelligat, oportet quod sit in eo aliqua potentia qua sit potens intelligere. Haec autem potentia est intellectus possibilis. Oportet igitur quod puero iam sit coniunctus intellectus possibilis antequam actu intelligat. Non est igitur continuatio intellectus possibilis cum homine per formam intellectam in actu, sed ipse intellectus possibilis inest homini a principio sicut aliquid eius.

1376. — Huic autem rationi respondet AVERROES praedi-

ctus. Dicit enim quod puer dicitur *potentia intelligens duplici ratione. Uno modo, quia phantasmata quae sunt in ipso, sunt intelligibilia in potentia.* Alio modo, *quia intellectus possibilis est potens continuari cum* ipso: et non quia intellectus sit iam unitus ei.

1377. — Ostendendum est autem quod uterque modus sit insufficiens. Alia enim est potentia qua agens potest agere, et alia potentia qua patiens potest pati, et ex opposito dividuntur. Ex eo igitur quod convenit alicui quod possit agere, non competit ei quod possit pati. Posse autem intelligere est posse pati: cum *intelligere quoddam pati sit*, secundum PHILOSOPHUM (cfr. 1375). Non igitur dicitur puer potens intelligere ex eo quod phantasmata in eo possunt esse intellecta in actu: cum hoc pertineat ad posse agere; phantasmata enim movent intellectum possibilem .

1378. — Adhuc. Potentia consequens speciem alicuius non competit ei secundum id quod speciem non largitur. Posse autem intelligere consequitur speciem humanam: est enim intelligere operatio hominis inquantum huiusmodi. Phantasmata autem non dant speciem humanam, sed magis consequuntur operationem hominis. Non ergo ratione phantasmatum potest dici puer potentia intelligens.

1379. — Similiter autem neque potest dici puer posse intelligere quia intellectus possibilis potest continuari cum ipso. Sic enim aliquis dicitur potens agere vel pati per potentiam activam vel passivam, sicut dicitur *albus* per *albedinem*. Non autem dicitur aliquis albus antequam albedo sit ei coniuncta. Ergo neque dicitur aliquis potens agere vel pati antequam potentia activa vel passiva ei adsit. Non ergo de puero posset dici quod est potens intelligere antequam intellectus possibilis, qui est potentia intelligendi, sit ei continuatus.

1380. — Praeterea. Aliter dicitur aliquis potens operari antequam habeat naturam qua operetur, et aliter postquam iam habet naturam sed impeditur per accidens ab operando: sicut aliter dicitur corpus potens ferri sursum antequam sit leve, et aliter postquam iam est generatum leve sed impeditur in suo motu. Puer autem est in potentia intelligens non quasi nondum habens naturam intelligendi, sed habens impedimentum ut non intelligat: impeditur enim ab intelligendo *propter multimodos motus in ipso existentes*, ut dicitur in VII *Physicorum* . Non igitur propter hoc dicitur potens intelligere quia intellectus possibilis, qui est intelligendi principium, potest continuari sibi: sed quia iam est continuatus et impeditur ab actione propria; unde, impedimento remoto, statim intelligit.

1381. — Item. Habitus est *quo quis operatur cum voluerit*. Oportet igitur eiusdem esse habitum, et operationem quae est secundum habitum. Sed considerare intelligendo, quod est actus huius habitus qui est scientiae, non potest esse intellectus passivi, sed est ipsius intellectus possibilis: ad hoc enim quod aliqua potentia intelligat, oportet

primeira, porque os fantasmas nela existentes são inteligíveis em potência; segunda, porque o intelecto possível é capaz de unir-se a ela, e não porque ele já esteja unido a ela.

É preciso, no entanto, mostrar que essas duas razões são infundadas.

Com efeito, uma é a potência pela qual pode o agente agir, e outra é a potência pela qual o paciente tem passividade, e se ditinguem por oposição. Por isso, porque compete a alguém agir, não lhe compete poder ter passividade. Ora, o poder ter intelecção é poder ter passividade, porque *a intelecção implica uma certa passividade*, conforme diz o Filósofo (cf. supra, nº 6). Logo, não se diz que a criança tem intelecção porque os seus fantasmas podem ser compreendidos em ato, pois isso pertence ao poder de agir, já que os fantasmas movem o intelecto possível.

8. Além disso, a potência proveniente da espécie de uma coisa não lhe convém em razão daquilo que a espécie não lhe dá. Ora, poder ter intelecção provém da espécie humana, pois intelecção é operar do homem como tal. Mas os fantasmas não dão a espécie humana; ao contrário, seguem a operação do homem. Logo, não é em razão dos fantasmas que se atribui à criança ser inteligente em potência.

9. Do mesmo modo, nem se pode atribuir à criança poder ter intelecção porque o intelecto possível está unido a ela. Com efeito, alguém é dito poder agir ou ser passivo pela potência ativa ou passiva, assim como o *branco* pela *brancura*. Ora, ninguém é dito branco antes de estar a brancura unida a ele. Logo, ninguém é dito poder agir ou ser passivo antes de haver nele potência ativa ou passiva. Logo, nem se pode dizer da criança que é capaz de intelecção antes de o intelecto possível, que é a potência de intelecção, lhe estar unido.

10. Além disso, uma coisa é dizer que alguém tem poder de operar antes de ter a natureza por meio da qual opere, e outra dizer que, depois de já ter a natureza, está acidentalmente impedido de operar, como por exemplo, não é o mesmo dizer que o corpo pode subir antes de ser leve, e dizer que, depois de gerado, está impedido de movimento. Ora, a criança é inteligente em potência não porque não tenha a natureza capaz de intelecção, mas porque tem um impedimento para a intelecção, pois desta está impedida *por diversos movimentos nela existentes*, como diz o Filósofo (VII Física 3, 248a; Cmt 6, 925ss). Por conseguinte, não se diz que ela é capaz de ter intelecção porque o intelecto possível, que é o princípio da intelecção, pode estar unido a ela, mas porque com ela já está unido e impedido da sua ação própria. Por isso, afastando-se o impedimento, imediatamente dá-se a intelecção.

11. Além disso, o hábito é *o meio pelo qual se opera quando se quer* (Averróis. In III Sobre a Alma 18, 26 — 29). Por isso, é necessário que do mesmo sujeito sejam o hábito e a operação que é segundo o hábito. Mas considerar com intelecção, que é ato do hábito chamado ciência, não pode ser do intelecto passivo, e sim do próprio intelecto possível, pois, para que uma potência

tenha intelecção, é necessário que não seja ato de corpo algum. Logo, também o hábito de ciência não está no intelecto passivo, mas no intelecto possível. Ora, há em nós ciência enquanto somos ditos cientes. Logo, também o intelecto possível está em nós, mas não enquanto um ente separado de nós.

quod non sit actus corporis alicuius. Ergo et habitus scientiae non est in intellectu passivo, sed in intellectu possibili. Scientia autem in nobis est, secundum quam dicimur scientes. Ergo et intellectus possibilis est in nobis, et non secundum esse a nobis separatus.

12. Além disso, ciência é a assimilação do ciente com a coisa conhecida. Ora, a coisa conhecida, enquanto conhecida, o ciente não a assimila senão por espécies universais, pois a ciência tem a estas por objeto. Ora, as espécies universais não podem estar no intelecto passivo, sendo este potência que se serve de órgão, mas só no intelecto possível. Logo, a ciência não está no intelecto passivo, mas somente no intelecto possível.

1382. — Adhuc. Scientiae assimilatio est scientis ad rem scitam. Rei autem scitae, inquantum est scita, non assimilatur sciens nisi secundum species universales: scientia enim de huiusmodi est. Species autem universales non possunt esse in intellectu passivo, cum sit potentia utens organo, sed solum in intellectu possibili. Scientia igitur non est in intellectu passivo, sed solum in intellectu possibili.

13. Além disso, o intelecto em hábito, como confessa o adversário (Averróis), é efeito do intelecto agente. Ora, o efeito do intelecto agente são os inteligíveis em ato, cujo sujeito próprio é o intelecto possível, que está para o intelecto agente *como a arte para a matéria*, segundo diz o Filósofo (III Sobre a Alma 5, 430a; Cmt 10, 728). Logo, o intelecto em hábito, que é o hábito da ciência, está necessariamente no intelecto possível, não no intelecto passivo.

1383. — Amplius. Intellectus in habitu, ut adversarius confitetur, est effectus intellectus agentis. Intellectus autem agentis effectus sunt intelligibilia actu, quorum proprium recipiens est intellectus possibilis, ad quem comparatur agens *sicut ars ad materiam*, ut ARISTOTELES dicit, in III *de Anima*. Oportet igitur intellectum in habitu, qui est habitus scientiae, esse in intellectu possibili, non passivo.

14. Além disso, é impossível que a perfeição de substância superior seja dependente de perfeição de substância inferior. Ora, a perfeição do intelecto possível depende da operação do homem, pois depende dos fantasmas que movimentam o intelecto possível. Logo, o intelecto possível não é uma potência superior ao homem. Donde, ser necessário que seja algo no homem como seu ato e forma.

1384. — Praeterea. Impossibile est quod perfectio superioris substantiae dependeat ab inferiori. Perfectio autem intellectus possibilis dependet ab operatione hominis: dependet enim a phantasmatibus, quae movent intellectum possibilem. Non est igitur intellectus possibilis aliqua substantia superior homine. Ergo oportet quod sit aliquid hominis ut actus et forma ipsius.

15. Além disso, todas as coisas separadas quanto ao ser têm as operações separadas, pois as coisas estão para as suas operações como o ato primeiro para o segundo, donde dizer o Filósofo que se alguma das operações da alma se realiza sem o corpo, é possível que a alma seja separada (I Sobre a Alma 1, 403a; Cmt 2, 21). Ora, a operação do intelecto possível necessita do corpo, pois também diz o Filósofo (III Sobre a Alma 4, 429b; Cmt 8, 700s) que o intelecto pode agir por si mesmo, isto é, ter intelecção, quando é posto em ato pela espécie abstraída dos fantasmas, que não se realizam sem o corpo. Logo, o intelecto possível não é totalmente separado do corpo.

1385. — Adhuc. Quaecumque sunt separata secundum esse, habent etiam separatas operationes: nam res sunt propter suas operationes, sicut actus primus propter secundum; unde ARISTOTELES dicit, in I *de Anima*, quod, si aliqua operationum animae est sine corpore, quod *possibile est animam separari*. Operatio autem intellectus possibilis indiget corpore: dicit enim PHILOSOPHUS, in III *de Anima*, quod intellectus potest agere per seipsum, scilicet intelligere, quando est factus in actu per speciem a phantasmatibus abstractam, quae non sunt sine corpore. Igitur intellectus possibilis non est omnino a corpore separatus.

16. Além disso, ao que convém alguma operação natural, pela natureza foram-lhe dadas coisas sem as quais aquela operação não se pode realizar. Como prova o Filósofo (II Sobre o Céu e o Mundo 8, 290a; Cmt 13, 411), se os astros se movessem progressivamente como os animais, ter-lhes-ia a natureza dado órgãos de movimento progressivo. Ora, a operação do intelecto possível realiza-se mediante órgãos corpóreos, nos quais há necessariamente fantasmas. Por isso, a natureza uniu o intelecto possível a órgãos. Logo, ele não está separado do corpo quanto ao ser.

1386. — Amplius. Cuicumque competit aliqua operatio secundum naturam, sunt ei a natura attributa ea sine quibus illa operatio compleri non potest: sicut ARISTOTELES probat, in II Libro *de Caelo*, quod, si stellae moverentur motu progressivo ad modum animalium, quod natura dedisset eis organa motus progressivi. Sed operatio intellectus possibilis completur per organa corporea, in quibus necesse est esse phantasmata. Natura igitur intellectum possibilem corporeis univit organis. Non est igitur secundum esse a corpore separatus.

17. Além disso, se o intelecto possível está separado do corpo quanto ao ser, mais terá intelecções de substâncias, que estão separadas da matéria, do que de formas sensíveis, porque aquelas lhes são mais inteligíveis e conformes. Ora, não poderá este intelecto ter intelec-

1387. — Item. Si sit secundum esse a corpore separatus, magis intelliget substantias quae sunt a materia separatae quam formas sensibiles: quia sunt magis intelligibiles, et magis ei conformes. Non potest

autem intelligere substantias omnino a materia separatas, quia eorum non sunt aliqua phantasmata: hic autem intellectus *nequaquam sine phantasmate intelligit*, ut ARISTOTELES dicit, in III *de Anima*; sunt enim ei phantasmata *sicut sensibilia sensui*, sine quibus sensus non sentit. Non est igitur substantia a corpore separata secundum esse.

1388. — Adhuc. In omni genere tantum se extendit potentia passiva quantum potentia activa illius generis: unde non est aliqua potentia passiva in natura cui non respondeat aliqua potentia activa naturalis. Sed intellectus agens non facit intelligibilia nisi phantasmata. Ergo nec intellectus possibilis movetur ab aliis intelligibilibus nisi a speciebus a phantasmatibus abstractis. Et sic substantias separatas intelligere non potest.

1389. — Amplius. In substantiis separatis sunt species rerum sensibilium intelligibiliter, per quas de sensibilibus scientiam habent. Si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, in eis acciperet sensibilium cognitionem. Non ergo acciperet eam a phantasmatibus: quia natura non abundat superfluis.

1390. — Si autem dicatur quod substantiis separatis non adest cognitio sensibilium, saltem oportebit dicere quod eis adsit altior cognitio. Quam oportet non deesse intellectui possibili, si praedictas substantias intelligit. Habebit igitur duplicem scientiam: unam per modum substantiarum separatarum, aliam a sensibus acceptam. Quarum altera superflueret.

1391. — Praeterea. Intellectus possibilis est *quo intelligit anima*, ut dicitur in III *de Anima*. Si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, et nos intelligimus eas. Quod patet esse falsum: habemus enim nos ad eas *sicut oculus noctuae ad solem*, ut ARISTOTELES dicit.

1392. — His autem respondetur, secundum positionem praedictam [7]. Intellectus enim possibilis, secundum quod est in se subsistens, intelligit substantias separatas : et est in potentia ad eas sicut diaphanum ad lucem . Secundum autem quod continuatur nobis, a principio est in potentia ad formas a phantasmatibus abstractas. Unde nos a principio non intelligimus per eum substantias separatas.

1393. — Sed hoc stare non potest. Intellectus enim possibilis ex hoc dicitur, secundum eos, continuari nobis, quod perficitur per species intelligibiles a phantasmatibus abstractas. Prius igitur est considerare intellectum ut in potentia ad huiusmodi species quam ut continuetur nobis. Non igitur per hoc quod continuatur nobis, est in potentia ad huiusmodi species.

1394. — Praeterea. Secundum hoc, esse in potentia ad praedictas species non esset ei secundum se conveniens, sed per aliud. Per ea autem quae non conveniunt alicui secundum se, non debet aliquid definiri. Non

ção de substâncias totalmente separadas da matéria, porque delas não há fantasmas, e ele *não tem intelecção alguma sem fantasmas* (III Sobre a Alma 7, 431a; Cmt 12, 770ss), como o Filósofo afirma, pois, para ele, os fantasmas estão como os sensíveis para os sentidos, sem os quais não sentem. Logo, o intelecto possível não é substância separada quanto ao ser.

18. Além disso, em todo gênero, a potência passiva se estende tanto quanto a potência ativa do gênero. Logo, não há potência passiva alguma natural à qual não corresponda uma potência ativa natural Ora, o intelecto agente não forma outros inteligíveis senão os fantasmas. Logo, nem o intelecto possível é movido por outras espécies inteligíveis senão abstraídas dos fantasmas. Assim sendo, não pode conhecer as substâncias separadas.

19. Além disso, nas substâncias separadas as espécies sensíveis das coisas estão de modo inteligível, pelas quais aquelas substâncias têm ciência das coisas sensíveis. Se, pois, o intelecto possível tem intelecção das substâncias separadas, delas receberá o conhecimento dos sensíveis. Por isso, não o receberá dos fantasmas, porque a *natureza não abunda em coisas supérfluas*. Se, porém, se disser que nas substâncias separadas não há conhecimento das coisas sensíveis, pelo menos será preciso dizer que nelas há mais elevado conhecimento, o qual não deve faltar no intelecto possível, se ele tem intelecção das sobreditas substâncias. Terá, pois, dupla ciência: uma, segundo o modo das substâncias separadas; outra, recebida dos sentidos. Uma das duas, no entanto, seria supérflua.

20. Além disso, o intelecto possível é *aquele mediante o qual a alma tem intelecção*, como diz o Filósofo (III Sobre a Alma 4, 429a; Cmt 7, 677-683). Se, pois o intelecto possível tem intelecção das substâncias separadas, nós também a temos. O que é evidentemente falso, pois, como diz o Filósofo, nós estamos para elas *como os olhos da coruja para o sol* (II Metafísica 1,993b; Cmt 1, 279-286).

Porém, responde-se a essas objeções segundo a sobredita tese.

Com efeito, o intelecto possível tem intelecção das substâncias separadas enquanto subsiste em si mesmo e está em potência para elas, como o transparente para a luz. Mas enquanto está unido a nós, está desde o início em potência para as formas abstraídas dos fantasmas. Logo, nós desde o princípio não temos intelecção das substâncias separadas.

Mas isto é insustentável. Com efeito, o intelecto possível, segundo eles, diz-se unido a nós porque é aperfeiçoado pelas formas inteligíveis abstraídas dos fantasmas. Por isso, é necessário antes considerar-se o intelecto como em potência para essas espécies, e depois a sua união conosco. Logo, não está em potência para essas espécies pelo fato de estar unido a nós.

21. Além disso, segundo essa afirmação, não seria conveniente ao intelecto possível estar por si mesmo em potência para as sobreditas espécies, mas por meio de outra coisa. Ora, não é conveniente ser uma coisa definida por meio de outras que não lhe convêm por si mesmo. Por

isso, a natureza do intelecto possível não é ter potência para as sobreditas espécies, como define Aristóteles (III Sobre a Alma 4, 429a; Cmt 7, 680ss).

22. Além disso, é impossível que o intelecto possível tenha intelecção simultânea de muitas coisas, a não ser que conheça uma mediante outra, pois uma potência não se aperfeiçoa simultaneamente por muitos atos, a não ser que estejam ordenados. Ora, se o intelecto possível tem intelecção das coisas separadas e das espécies abstraídas dos fantasmas, é necessário que tenha as intelecções ou pelas espécies dessas substâncias separadas, ou vice-versa. Ora, dadas ambas as dijuntivas, segue-se que conhecemos as substâncias separadas: se nós conhecemos as naturezas enquanto as conhece o intelecto possível, este, por sua vez, as conhece por que conhece as substâncias separadas, então nós as conhecemos de modo semelhante. Ora, isto é manifestamente falso. Logo, o intelecto possível não conhece as substâncias separadas e, conseqüentemente, não é substância separada.

igitur ratio intellectus possibilis est ex hoc quod possibilis est ad praedictas species, ut definit ipsum ARISTOTELES in III *de Anima*.

1395. — Adhuc. Impossibile est intellectum possibilem simul multa intelligere nisi unum per aliud intelligat: non enim una potentia pluribus actibus simul perficitur nisi secundum ordinem. Si igitur intellectus possibilis intelligat substantias separatas et species a phantasmatibus separatas, oportet quod vel intelligat per species huiusmodi substantias separatas, vel e converso. Quodcumque autem detur, sequitur quod nos intelligamus substantias separatas. Quia si nos intelligimus naturas sensibilium inquantum intelligit eas intellectus possibilis; intellectus autem possibilis intelligit eas per hoc quod intelligit substantias separatas; et similiter nos intelligemus. Et similiter si sit e converso. Hoc autem est manifeste falsum. Non igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas. Non est igitur substantia separata.

CAPÍTULO LXI
A SOBREDITA TESE CONTRARIA A SENTENÇA DE ARISTÓTELES

1. No entanto, como Averróis esforça-se para dar força de autoridade a essa sentença (cf. c. prec.), porque pensava que Aristóteles a adotara, provaremos com clareza a opinião sobredita que vai contra a sentença deste.

Primeiramente, porque Aristóteles define a alma como *ato primeiro do corpo físico orgânico, que tem a vida em potência* (II Sobre a Alma 1, 412a; Cmt 1, 227ss) acrescentando, após, a esta definição: é *atribuída universalmente a toda alma*. Não o diz, porém, como pretendeu Averróis, apresentando-a em dúvida. É o que atestam os exemplares gregos e a tradução feita por Boécio. E logo em seguida, no mesmo capítulo (II Sobre a Alma 1, 413a; Cmt 2, 242), acrescenta que *certas partes da alma são separáveis*. Tais são somente as intelectivas. Por conseguinte, essas partes são atos do corpo. Nem vai contra isto o que após acrescenta: *Quanto ao intelecto e à potência perspectiva nada está esclarecido ainda, mas parece que é de outro gênero da alma* (II Sobre a Alma 2, 413b; Cmt 4, 268). Com isso, no entanto, não quer tirar o intelecto da definição de alma, mas das naturezas próprias das outras partes; assim, quem diz que um é o gênero dos animais voadores e outro o dos que andam na terra, não tira os voadores da definição comum de animal. Por isso, para mostrar em que sentido disse *outro*, acrescenta: *E esta distinção só ocorre devido a diferença entre o perpétuo e o corruptível*. Portanto, não é intenção de Aristóteles dizer, como pretende o Comentador, que ainda não é claro acerca de nosso intelecto se é ou não é alma, como acerca de outros princípios. Com efeito, o texto autêntico não diz: *nada é declarado*, ou *nada está dito*, mas sim: *nada está esclarecido*, o que se há de entender em

CAP. LXI. - QUOD PRAEDICTA POSITIO EST CONTRA SENTENTIAM ARISTOTELIS.

LOCI CONGR. - III *An.* lect. 7 (688-699); *Spirit.* a. 9: Manifestum est etiam; a. 10 ad 3; *Unit.* cap. 1 (175-206).

1396. — SED quia huic positioni (cap. praec.) AVERROES praestare robur auctoritatis nititur propter hoc quod dicit ARISTOTELEM ita sensisse, ostendemus manifeste quod praedicta opinio est contra sententiam Aristotelis.

1397. — Primo quidem, quia ARISTOTELES in II *de Anima*, definit animam dicens quod est *actus primus physici corporis organici potentia vitam habentis:* et postea subiungit quod haec est definitio *universaliter dicta de omni anima;* non sicut praedictus AVERROES fingit, sub dubitatione hoc proferens; ut patet ex exemplaribus graecis et translatione BOËTII.

1398. — *a*) Postmodum autem, in eodem capitulo, subiungit *esse quasdam partes animae separabiles*. Quae non sunt nisi intellectivae. Relinquitur igitur quod illae partes sunt actus corporis.

b) Nec est contra hoc quod postea subiungit: *De intellectu autem et perspectiva potentia nihil est adhuc manifestum, sed videtur animae alterum genus esse*. Non enim per hoc vult intellectum alienare a communi definitione animae, sed a propriis naturis aliarum partium: sicut qui dicit quod *alterum genus animalis est volatile a gressibili*, non aufert a volatili communem definitionem animalis. Unde, ut ostenderet in quo dixerit *alterum*, subiungit: *Et hoc solum contingit separari sicut perpetuum a corruptibili*.

c) Nec est intentio ARISTOTELIS ut COMMENTATOR praedictus fingit, dicere quod nondum est manifestum de intellectu utrum intellectus sit anima, sicut de aliis principiis. Non enim textus verus habet, *nihil est declaratum* sive, *nihil est dictum*, sed, *nihil est manifestum:* quod intelligendum est quan-

tum ad id quod est proprium ei, non quantum ad communem definitionem.

d) Si autem, ut ipse dicit, *anima* aequivoce dicitur de intellectu et aliis, primo distinxisset aequivocationem, postea definivisset, sicut est consuetudo sua. Alias procederet in aequivoco. Quod non est in scientiis demonstrativis.

1399. — Item. In II *de Anima* intellectum numerat inter potentias animae. Et in auctoritate etiam praedicta nominat *perspectivam potentiam*. Non est igitur intellectus extra animam humanam, sed est quaedam potentia eius.

1400. — Item. In III *de Anima*, incipiens loqui de intellectu possibili, nominat eum partem animae, dicens: *De parte autem animae qua cognoscit anima et sapit*. In quo manifeste ostendit quod intellectus possibilis sit aliquid animae.

1401. — Adhuc autem manifestius per id quod postea subiungit, declarans naturam intellectus possibilis, dicens: *Dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima*. In quo manifeste ostenditur intellectum esse aliquid animae humanae, quo anima humana intelligit.

1402. — Est igitur praedicta positio contra sententiam ARISTOTELIS, et contra veritatem. Unde tanquam fictitia repudianda est.

CAP. LXII. - CONTRA OPINIONEM ALEXANDRI DE INTELLECTU POSSIBILI.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 17, q. 2, a. 1: Quidam enim dicunt intellectum possibilem; *Anima*, a. 6, arg. 11, ad 11; *Spirit.* a. 10 ad 3; *Unit.* cap. 2 (211).

1403. — HIS igitur verbis ARISTOTELIS consideratis, ALEXANDER[7] posuit intellectum possibilem esse aliquam virtutem in nobis, ut sic definitio communis de anima assignata ab ARISTOTELE in II *de Anima* (cfr. 1397), possit sibi convenire. Quia vero intelligere non poterat aliquam substantiam intellectualem esse corporis formam, posuit praedictam virtutem non esse fundatam in aliqua intellectuali substantia; et consequentem *commixtionem elementorum* in corpore humano. Determinatus enim mixtionis humani corporis modus facit hominem esse in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis, qui semper est in actu, et secundum ipsum est quaedam substantia separata, ex qua influentia homo fit intelligens actu. Id autem in homine per quod est potentia intelligens, est intellectus possibilis. Et sic videbatur sequi quod *ex commixtione* determinata in nobis sit intellectus possibilis.

1404. — Videtur autem in primo aspectu haec positio verbis et demonstrationi ARISTOTELIS esse contraria. Ostendit enim ARISTOTELES in III *de Anima*, ut dictum est (cap. 59), quod intellectus possibilis est *immixtus corpori*. Hoc autem est impossibile dici de aliqua virtute consequente mixtionem elementorum: quod enim huiusmodi est, oportet quod in ipsa elementorum commixtione fundetur, sicut videmus de

relação ao que é próprio dele, e não quanto a essa definição comum. Porém, como Averróis disse que *alma* se atribui equivocamente ao intelecto e às outras potências da alma, Aristóteles teria, primeiramente, distinguido o equívoco e depois definido, como é seu costume. Do contrário, procederia em equívoco, o que não é próprio das ciências demonstrativas.

2. Além disso, Aristóteles enumera o intelecto entre as potências da alma, e na citação do mencionado texto chama-o *potência perspectiva* (II Sobre a Alma 3, 414a; Cmt 5, 279) Logo, o intelecto não está fora da alma, mas é uma potência dela.

3. Além disso, quando começa a discorrer sobre o intelecto possível, chama-o parte da alma, ao dizer: *Mas da parte da alma pela qual ela conhece e opina...* (III Sobre a Alma 4, 429a; Cmt 7, 672). Ora, nisto mostra claramente que o intelecto possível é uma coisa da alma.

4. Além disso, mais claramente o mostra no que acrescenta em seguida, ao falar da natureza do intelecto possível: *chamo intelecto mediante o qual a alma conhece e opina*, no que mostra claramente que o intelecto é algo da alma humana, mediante o qual ela tem intelecção.

5. Logo, a sobredita tese é contrária à sentença de Aristóteles e contra a verdade. Por isso deve ser rejeitada como fictícia.

CAPÍTULO LXII
CONTRA A OPINIÃO DE ALEXANDRE A RESPEITO O INTELECTO POSSÍVEL

1. Tendo considerado essas sentenças de Aristóteles, Alexandre (de Afrodísias, citado por Averróis) afirmou que o intelecto possível era uma potência em nós, de modo que a definição comum de alma apresentada por Aristóteles (cf c. prec.) fosse semelhante à sua. Mas, como não pudesse compreender que uma substância intelectual fosse formada de corpo, afirmou que aquela potência não se radicava em uma substância intelectual, pois era proveniente da *mistura dos elementos* do corpo humano. Assim, um certo modo de mistura do corpo humano torna o homem em potência para receber o influxo do intelecto agente, que está sempre em ato, e segundo ele o intelecto agente é também uma certa substância separada, por cujo impulso o homem torna-se inteligente em ato. Ora, no homem, aquilo mediante o qual ele é inteligente em potência, é o intelecto possível. E, assim, lhe parecia ser concludente que o intelecto possível provém em nós de uma determinada mistura. Vê-se, porém, de início, que essa tese é contrária às palavras e à demonstração de Aristóteles. Com efeito, é demonstrado por Aristóteles (III Sobre a Alma 4, 429a; Cmt 7, 677ss), como já foi dito, que o intelecto possível não está misturado com o corpo. Ora, é impossível dizer isto de uma potência que provenha da mistura de elementos, porque aquilo que assim é, é também necessário que se radique na própria mistura dos elementos, como verificamos, por exemplo, no sabor, no odor e em

coisas semelhantes. Por conseguinte, a supracitada tese de Alexandre é incompatível com as palavras e com a demonstração de Aristóteles, como se vê. Mas a isto responde Alexandre dizendo que o intelecto possível é, na natureza humana, a própria disposição para a recepção do influxo do intelecto agente, e que tal disposição não é uma determinada natureza sensível, nem é misturada ao corpo. É, no entanto, uma certa relação e a ordenação de uma coisa para outra.

Mas isto evidentemente contraria o pensamento de Aristóteles. Com efeito, este prova que o intelecto possível não tem uma natureza sensível determinada e, conseqüentemente, não está misturado ao corpo, porque é o que recebe e conhece todas as formas sensíveis. E isto não se pode compreender na disposição, porque não é próprio dela receber, mas, antes, dispor-se. Logo, a demonstração de Aristóteles não procede da disposição, mas de um recipiente já disposto.

2. Além disso, se as atribuições de Aristóteles ao intelecto possível convêm a este enquanto disposição e não como provenientes de um sujeito já naturalmente disposto, segue-se que elas convêm a todas disposições. Ora, há uma certa disposição nos sentidos para receber o sensível em ato. Por conseguinte, é preciso afirmar a mesma coisa dos sentidos e do intelecto possível. No entanto, Aristóteles claramente acrescenta o contrário disto, ao demonstrar a diferença entre a receptividade do sentido e a do intelecto, porque os sentidos se corrompem quando o seu objeto é muito forte, mas não o intelecto.

3. Além disso, Aristóteles atribui ao intelecto possível ser paciente do objeto inteligível, ser receptor das espécies inteligíveis, e estar em potência para elas. Compara-o também a *uma tábua em que não há coisa alguma escrita* (III Sobre a Alma 4, 429a - b; Cmt 7 e 9s 675s, 722 e 738). No entanto, todas essas coisas não podem ser atribuídas à disposição, mas a um sujeito já disposto. Logo, é contrário ao pensamento de Aristóteles que o intelecto possível seja a própria disposição.

4. Além disso, *o agente é superior ao paciente e o que faz, à coisa feita* (III Sobre a Alma 5, 430a; Cmt 10, 732 - 739), como também o ato o é à potência. Ora, quanto mais uma coisa é imaterial, tanto mais é superior. Por conseguinte, o efeito não pode ser superior à causa. Ora, toda potência cognoscitiva, enquanto tal, é imaterial. Por isso, referindo-se Aristóteles ao sentido, diz que *é receptivo das espécies sensíveis sem matéria* (II Sobre a Alma 12, 424a; Cmt 24, 551ss). Por isso, é impossível que uma potência cognoscitiva seja causada pela mistura dos elementos. Ora, o intelecto possível é, em nós, a suprema potência cognoscitiva, pois diz Aristóteles, que o intelecto possível é *aquilo mediante o qual a alma tem conhecimento intelectivo*. Logo, o intelecto possível não é causado pela mistura de elementos.

5. Além disso, se o princípio de uma operação procede de certas causas, é necessário que esta operação não exceda as causas, porque a causa segunda opera em virtude da primeira. Ora, a operação da alma nutritiva excede também a virtude das qualidades elementares,

sapore et odore et aliis huiusmodi. Non igitur positio praedicta ALEXANDRI potest stare cum verbis et demonstratione Aristotelis, ut videtur.

1405. — Ad hoc autem ALEXANDER dicit quod intellectus possibilis est *ipsa praeparatio*[3] in natura humana ad recipiendum influentiam intellectus agentis. Praeparatio autem ipsa non est aliqua natura sensibilis determinata, neque est mixta corpori. Est enim relatio quaedam, et ordo unius ad aliud.

1406. — Sed hoc manifeste discordat ab intentione ARISTOTELIS. Probat enim ARISTOTELES ex hoc intellectum possibilem non habere determinate aliquam naturam sensibilium, et per consequens non esse mixtum corpori, quia est receptivus omnium formarum sensibilium et cognoscitivus earum. Quod de praeparatione non potest intelligi: quia eius non est recipere, sed magis praeparari. Non igitur demonstratio ARISTOTELIS procedit de praeparatione, sed de aliquo recipiente praeparato.

1407. — Amplius. Si ea quae dicit ARISTOTELES de intellectu possibili, conveniunt ei inquantum est praeparatio, et non ex natura subiecti praeparati, sequetur quod omni praeparationi conveniant. In sensu autem est praeparatio quaedam ad sensibilia in actu recipienda. Ergo et idem dicendum est de sensu et intellectu possibili. Cuius contrarium manifeste subiungit ARISTOTELES, ostendens differentiam inter receptionem sensus et intellectus ex hoc quod sensus corrumpitur ex excellentia obiectorum, non autem intellectus.

1408. — Item. ARISTOTELES attribuit possibili intellectui *pati* ab intelligibili, *suscipere* species intelligibiles, *esse in potentia* ad eas. Comparat etiam eum *tabulae in qua nihil est scriptum*. Quae quidem omnia non possunt dici de praeparatione, sed de subiecto praeparato. Est igitur contra intentionem ARISTOTELIS quod intellectus possibilis sit praeparatio ipsa.

1409. — Adhuc. *Agens est nobilius patiente et faciens facto*, sicut actus potentia. Quanto autem aliquid est immaterialius, tanto est nobilius. Non potest igitur effectus esse immaterialior sua causa. Omnis autem virtus cognoscitiva, inquantum huiusmodi, est immaterialis: unde et de sensu, qui est infimus in ordine virtutum cognoscitivarum, dicit ARISTOTELES, in II *de Anima*, quod est *susceptivus sensibilium specierum sine materia*. Impossibile est igitur a commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitivam. Intellectus autem possibilis est suprema virtus cognoscitiva in nobis: dicit enim ARISTOTELES, in III *de Anima*, quod intellectus possibilis est *quo cognoscit et intelligit anima*. Intellectus igitur possibilis non causatur ex commixtione elementorum.

1410. — Amplius. Si principium alicuius operationis ab aliquibus causis procedit, oportet operationem illam non excedere causas illas: cum causa secunda agat virtute primae. Operatio autem animae nutritivae etiam excedit virtutem qualitatum elementa-

rium: probat enim ARISTOTELES, in II *de Anima*, quod *ignis non est causa augmenti, sed concausa aliquo modo, principalis autem causa est anima*, ad quam comparatur calor sicut instrumentum ad artificem. Non igitur potest anima vegetabilis produci ex commixtione elementorum. Multo igitur minus sensus et intellectus possibilis.

1411. — Item. Intelligere est quaedam operatio in qua impossibile est communicare aliquod organum corporeum. Haec autem operatio attribuitur animae, vel etiam homini: dicitur enim quod *anima intelligit*, vel, *homo per animam*. Oportet igitur aliquod principium in homine esse, a corpore non dependens, quod sit principium talis operationis. Praeparatio autem sequens commixtionem elementorum a corpore dependet manifeste. Non est igitur praeparatio tale principium. Est autem intellectus possibilis: dicit enim ARISTOTELES, in III *de Anima*, quod intellectus possibilis est *quo anima opinatur et intelligit*. Non est igitur intellectus possibilis praeparatio.

1412. — *a*) Si autem dicatur quod principium praedictae operationis in nobis est species intelligibilis facta in actu ab intellectu agente: hoc videtur non sufficere. *b*) Quia, cum homo de potentia intelligente fiat actu intelligens, oportet quod non solum intelligat per speciem intelligibilem, per quam fit actu intelligens, sed per aliquam potentiam intellectivam, quae sit praedictae operationis principium: sicut et in sensu accidit. Haec autem potentia ab ARISTOTELE ponitur intellectus possibilis. Intellectus igitur possibilis est non dependens a corpore.

1413. — Praeterea. Species non est intelligibilis actu nisi secundum quod est depurata ab esse materiali. Hoc autem non potest accidere dum fuerit in aliqua potentia materiali, quae scilicet sit causata ex principiis materialibus, vel quae sit actus materialis organi. Oportet igitur poni aliquam potentiam intellectivam in nobis immaterialem. Quae est intellectus possibilis.

1414. — Adhuc. Intellectus possibilis ab ARISTOTELE dicitur *pars animae*. Anima autem non est praeparatio, sed actus: praeparatio enim est *ordo potentiae ad actum*. Sequitur tamen ad actum aliqua praeparatio ad ulteriorem actum: sicut ad actum diaphanitatis sequitur ordo ad actum lucis. Intellectus igitur possibilis non est ipsa praeparatio, sed actus quidam.

1415. — Amplius. Homo consequitur speciem et naturam humanam secundum partem animae sibi propriam, quae quidem est intellectus possibilis (cap. 60). Nihil autem consequitur speciem et naturam secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Cum igitur praeparatio nihil sit aliud quam *ordo potentiae ad actum*, impossibile est quod intellectus possibilis nihil sit aliud quam praeparatio quaedam in natura humana existens.

conforme prova Aristóteles, ao dizer que *o calor não é a causa do aumento, mas, de certo modo, concausa, porque a causa principal é a alma* (II Sobre a Alma 4, 416a; Cmt 8, 331s), à qual o calor se compara como o instrumento ao artífice. Logo, a alma vegetativa não pode ser produzida pela mistura dos elementos. Por isso, muito menos os sentidos e o intelecto possível.

6. Além disso, a intelecção é uma certa operação na qual é impossível haver comunicação com um órgão corpóreo. Ora, esta operação é atribuída à alma ou ao homem, porque se diz que *a alma é inteligente* ou que *o homem é inteligente pela alma*. Por isso, convém haver algum princípio no homem, independente do corpo, que seja o princípio das operações. Ora, a disposição proveniente da mistura dos elementos evidentemente depende do corpo. Logo, ela não é este princípio. Deve, porém, sê-lo o intelecto possível, porque Aristóteles afirma que o intelecto possível é aquilo mediante o qual a alma tem conhecimento intelectivo. Logo, o intelecto possível não é disposição.

7. Porém, se for dito que o princípio da sobredita operação é em nós a espécie inteligível posta em ato pelo intelecto agente, parece que isto não basta. Porque, como o homem torna-se de inteligente em potência em inteligente em ato, é necessário que não só conheça pela espécie inteligível, mediante a qual se torna inteligente em ato, como também por alguma potência intelectiva que seja o princípio da supracitada operação, como acontece, aliás, no sentido. Ora, esta potência é o intelecto possível, segundo Aristóteles. Logo, o intelecto possível é independente do corpo.

8. Além disso, a espécie não é inteligível em ato senão enquanto é depurada do ser material. Isto, porém, não se pode dar enquanto estiver em uma potência material, que, com efeito, seja proveniente de princípios materiais, ou seja ato de órgão material. Por isso, é necessário admitir em nós alguma potência intelectiva material. Esta é o intelecto possível.

9. Além disso, o intelecto possível é chamado por Aristóteles (III Sobre a Alma 4, 429a; Cmt 7, 671) parte da alma. Ora, a alma não é disposição, mas ato, pois disposição é *ordenação da potência para o ato*. Todavia, o ato é seguido de alguma disposição para um ato ulterior, como, por exemplo, o ato da translucidez segue a ordenação para o ato da iluminação. Logo, o intelecto possível não é disposição, mas um certo ato.

10. Além disso, o homem recebe a espécie e a natureza humana segundo a parte da alma que lhe é própria, que é o intelecto possível (cf. c. LX). Ora, nenhuma coisa recebe a espécie e a natureza enquanto está em ato. Por isso, como a disposição outra coisa não é que ordenação da potência para o ato, é impossível que o intelecto possível seja uma certa disposição existente na natureza humana.

CAPÍTULO LXIII
A ALMA NÃO É O TEMPERAMENTO, CONFORME AFIRMOU GALENO

1. Da supramencionada opinião de Alexandre, a respeito do intelecto possível, aproxima-se a opinião do médico Galeno sobre a alma. Com efeito, diz ele que a alma reduz-se ao *temperamento* (Citado por Nemésio. Sobre a Natureza do Homem 2; PG 40, 554B).

Foi, com efeito, levado a esta opinião porque vemos coisas causadas em nós pelas diversas paixões atribuídas à alma devido aos diversos temperamentos. Ora, uns, de temperamento colérico, facilmente se irritam; os melancólicos, no entanto, facilmente se entristecem. Mas esta opinião pode ser refutada pelos mesmos argumentos, e também por outros, com os quais se refutou a opinião de Alexandre.

Com efeito, foi acima demonstrado que a operação da alma vegetativa, como também o conhecimento sensitivo, e muito mais a operação do intelecto, excedem a virtude das qualidades ativas e passivas. Mas o temperamento é causado pelas qualidades ativas e passivas. Por isso, ele não pode ser princípio das operações da alma. Logo,é impossível que alguma alma seja o temperamento.

2. Além disso, o temperamento, sendo constituído de qualidades contrárias, e quase intermediário entre elas, não pode ser forma substancial, porque *nenhuma coisa é contrária à substância, nem ela recebe aumento de mais ou diminuição. de menos* (Categorias 5, 3b). Ora, a alma é forma substancial e não acidental, pois, se assim não fosse, não receberia gênero, nem espécie. Logo, a alma não é temperamento.

3. Além disso, o temperamento não move localmente o corpo animal, pois, se o movesse, resultaria ser ele o movimento dominante e tenderia sempre para baixo. Ora, a alma move o animal para todas as partes. Logo, a alma não é temperamento.

4. Além disso, a alma rege o corpo e opõe-se às paixões que acompanham o temperamento. Com efeito, pelo temperamento alguns são mais inclinados para a concupiscência e ira do que os outros, e, contudo, mais se abstêm delas, devido a algo que as refreia, como se vê nas pessoas continentes. Logo, a alma não é temperamento.

5. No entanto, parece que Galeno deixou-se enganar, porque não considerou que as paixões são atribuídas ao temperamento de modo diverso que à alma. Pois elas são atribuídas ao temperamento como dispositivas, e quanto ao que é material nelas, como, por exemplo, a efervescência sangüínea e coisas semelhantes; à alma, no entanto, como à causa principal, e quanto ao que há de formal nas paixões, como, por exemplo, na ira, no desejo de vingança.

CAP. LXIII. - QUOD ANIMA NON SIT COMPLEXIO, UT POSUIT GALENUS.

LOCI CONGR. - *Anima*, a. 1: Duobus igitur.

1416. — *a*) PRAEDICTAE autem opinioni ALEXANDRI de intellectu possibili, propinqua est GALENI medici de anima. Dicit enim animam esse *complexionem*.

b) Ad hoc autem dicendum motus est per hoc quod videmus ex diversis complexionibus causari in nobis diversas passiones quae attribuuntur animae: aliquam enim complexionem habentes, ut cholericam, de facili irascuntur; melancholici vero de facili tristantur.

c) Unde et per easdem rationes haec opinio improbari potest per quas improbata est opinio ALEXANDRI (cap. praec.), et per aliquas proprias.

1417. — Ostensum est enim supra (1410) quod operatio animae vegetabilis, et cognitio sensitiva, excedit virtutem qualitatum activarum et passivarum, et multo magis operatio intellectus. Complexio autem causatur ex qualitatibus activis et passivis. Non potest igitur complexio esse principium operationum animae. Unde impossibile est quod aliqua anima sit complexio.

1418. — Adhuc. Complexio, cum sit quiddam constitutum ex contrariis qualitatibus quasi medium inter eas, impossibile est quod sit forma substantialis: nam *substantiae nihil est contrarium, nec suscipit magis et minus*. Anima autem est forma substantialis, et non accidentalis: alias per animam non sortiretur aliquid genus vel speciem. Anima igitur non est complexio.

1419. — Adhuc. Complexio non movet corpus animalis motu locali: sequeretur enim motum dominantis, et sic semper deorsum ferretur. Anima autem movet animal in omnem partem. Non est igitur anima complexio.

1420. — Amplius. Anima regit corpus et repugnat passionibus, quae complexionem sequuntur. Ex complexione enim aliqui sunt magis aliis ad concupiscentias vel iras apti, qui tamen magis ab eis abstinent, propter aliquid refrenans: ut patet in continentibus. Hoc autem non facit complexio. Non est igitur anima complexio.

1421. — Deceptus autem fuisse videtur ex hoc quod non consideravit aliter passiones attribui complexioni, et aliter animae. Complexioni namque attribuuntur sicut disponenti, et quantum ad id quod est materiale in passionibus, sicut fervor sanguinis et huiusmodi: animae autem tanquam principali causae, ex parte eius quod est in passionibus formale, sicut in ira appetitus vindictae.

CAP. LXIV. - QUOD ANIMA NON SIT HARMONIA.

LOCI CONGR. - I *An.* lect. 4 (45); lect. 5 (54, 67); lect. 9 (132-145); lect. 12 (179-191); *Anima,* a. 1: Duobus igitur.

1422. — *a*) SIMILIS autem praedictae positioni est positio dicentium animam esse *harmoniam*. Non enim intellexerunt animam esse harmoniam sonorum, sed *contrariorum*, ex quibus videbant componi corpora animata.

b) Quae quidem opinio in libro *de Anima* videtur attribui EMPEDOCLI. GREGORIUS autem NYSSENUS attribuit eam DINARCHO.

c) Unde et improbatur sicut et praecedens; et adhuc propriis rationibus.

1423. — Omne enim corpus mixtum harmoniam habet et complexionem. Nec harmonia potest movere corpus aut regere ipsum, vel repugnare passionibus: sicut nec complexio. Intenditur etiam et remittitur: sicut et complexio. Ex quibus omnibus ostenditur quod anima non sit harmonia, sicut nec complexio.

1424. — Adhuc. Ratio harmoniae magis convenit qualitatibus corporis quam animae: nam sanitas est harmonia quaedam humorum; fortitudo, nervorum et ossium; pulchritudo, membrorum et colorum. Non autem potest assignari qualium harmonia sit sensus aut intellectus, et cetera quae ad animam pertinent. Non est igitur anima harmonia.

1425. — Amplius. Harmonia dicitur dupliciter: uno modo, *ipsa compositio;* alio modo, *ratio compositionis.* Anima autem non est compositio: quia oporteret quod unaquaeque pars animae esset compositio aliquarum partium corporis; quod non est assignare. Similiter non est ratio compositionis: quia, cum in diversis partibus corporis sint diversae rationes seu proportiones compositionis, singulae partes corporis haberent singulas animas; aliam enim animam haberet os et caro et nervus, cum sint secundum diversam proportionem composita. Quod patet esse falsum. Non est igitur anima harmonia.

CAPÍTULO LXIV
A ALMA NÃO É HARMONIA

1. Semelhantemente à tese supracitada é a dos que afirmam que a alma é *harmonia*. Não pensavam, no entanto, que ela fosse uma harmonia de sons, mas de *contrários*, dos quais viam serem os corpos animados compostos. Esta opinião, com efeito, parece ter sido atribuída a Empédocles (I Sobre a Alma 4, 407b; Cmt 9, 1331, 133s), mas Gregório de Nissa a atribui a Dinarco (i. é. Nemésio Sobre a Natureza do Homem 2 , PG 40, 551A). Assim, refuta-se esta opinião como a precedente e, ainda, com argumentos próprios.

Com efeito, todo corpo misto tem harmonia e temperamento. Ora, nem a harmonia, nem o temperamento podem mover o corpo ou regê-lo, ou se opor às paixões, e, ainda, a harmonia e o temperamento aumentam e diminuem. Por esses motivos se prova que a alma não é harmonia. nem temperamento.

2. Além disso, a natureza da harmonia convém mais às qualidades do corpo do que às da alma, pois a saúde é uma certa harmonia dos hormônios; a fortaleza, dos nervos; a beleza, dos membros e das cores. Ora, não é possível determinar qual seja a harmonia dos sentidos, do intelecto e das outras coisas respeitantes à alma. Logo, a alma não é harmonia.

3. Além disso, a harmonia entende-se de dois modos: de um, ela é o próprio temperamento; de outro, a razão da composição. Ora, a alma não é composição, porque, se fosse, seria necessário que cada parte da alma estivesse composta com cada parte do corpo, o que não se pode afirmar. Não é, ademais, a razão da composição, porque, havendo nas diversas partes do corpo diversas razões ou proporções de composição, então, cada parte do corpo teria a sua própria alma, havendo almas diversas para a carne e para os nervos, porque estas partes estão compostas em proporções diversas. O que é evidentemente falso. Logo, a alma não é harmonia.

CAP. LXV. - QUOD ANIMA NON SIT CORPUS.

LOCI CONGR. - I *An.* lect. 3 (33-37); lect. 5 (55-64); lect. 13 (192-198); I, q. 75, a. 1.

1426. — FUERUNT autem et ALII magis errantes, ponentes animam esse corpus. Quorum opiniones licet fuerint diversae et variae, sufficit eas hic communiter reprobare.

1427. — Viventia enim, cum sint quaedam res naturales, sunt composita ex materia et forma. Componuntur autem ex corpore et anima, quae facit viventia actu. Ergo oportet alterum istorum esse formam, et alterum materiam. Corpus autem non potest esse forma: quia corpus non est in altero sicut in materia et subiecto. Anima igitur est forma. Ergo non est corpus: cum nullum corpus sit forma.

1428. — Adhuc. Impossibile est duo corpora esse simul. Anima autem non est seorsum a corpore dum vivit. Non est igitur anima corpus.

CAPÍTULO LXV
A ALMA NÃO É CORPO

1. Houve, no entanto, outros que erraram ainda mais, ao afirmarem que a alma é corpo. Embora suas opiniões fossem várias e diferentes, é suficiente refutá-las em comum.

Com efeito, sendo os seres vivos realidades naturais, são compostos de matéria e forma. Ora, eles se compõem de corpo e alma, que os tornam viventes em ato. Por isso, é necessário que um deles seja forma e o outro, matéria. Ora, o corpo não pode ser forma, porque ele não está em outra coisa como em matéria e em sujeito. Conseqüentemente, a alma é forma. Logo, ela não é corpo, porque nenhum corpo é forma.

2. Além disso, é impossível que dois corpos ocupem o mesmo lugar simultaneamente. Ora, a alma, enquanto o corpo vive, não está separada. Logo, a alma não é corpo.

3. Além disso, todo corpo é divisível. Ora, todo corpo divisível necessita de algo que o contenha e una as partes. Por conseguinte, se a alma for corpo, haverá algo que a contenha, e isto com maior razão será alma, pois verifica-se que, quando a alma se retira, o corpo se corrompe. E se esta coisa for ainda divisível, será necessário ou chegar a algo indivisível e incorpóreo, que será a alma, ou haverá o processo ao infinito, o que é impossível. Logo, a alma não é corpo.

4. Além disso, como acima foi provado (l. I, c. XIII), e confirmado ainda pelo Filósofo (VIII Física 5, 257a: Cmt 10, 1050ss), tudo que se move a si mesmo compõe-se de duas partes, das quais uma é movente e não movida; a outra, só movida. Ora, o animal move-se a si mesmo, sendo nele o movente, a alma e o movido, o corpo. Donde ser a alma o movente não movido. Ora, corpo algum não move sem ser movido, conforme acima foi provado (l. I, XX). Logo, a alma não é corpo.

5. Além disso, foi acima demonstrado (c. LXII) que a intelecção não pode ser ação de corpo algum. Ora, a intelecção é ato da alma. Logo, a alma, ainda que seja só intelecção, não é corpo.

6. É fácil refutar os seguintes argumentos pelos quais alguns se esforçam para provar que a alma é corpo.

Com efeito, declaram que a alma é corpo porque o filho assemelha-se ao pai também nos acidentes da alma, quando, no entanto, ele é gerado pelo pai por separação corpórea. E também porque a alma sofre juntamente com o corpo. E, ainda, porque ela se separa do corpo, sendo que a separação é própria dos corpos que se tocam.

7. Ora, contra isto já foi dito acima (c. LXIII) que o temperamento do corpo é, de certo modo, causa das paixões da alma como causa dispositiva. Além disso, a alma não sofre com o corpo senão acidentalmente porque, sendo-lhe forma, acidentalmente se move quando o corpo é movido. Finalmente, a alma separa-se do corpo, não como se separam duas coisas que se tocam, mas como a forma se separa da matéria, embora, como acima foi demonstrado (c. LVI), haja contato de coisa incorpórea com corpo.

8. Esta tese atraiu a muitos que acreditavam que não há o que não é corpo, não ultrapassando assim a imaginação, que se refere a coisas corpóreas.

9. Por isso, essa opinião é, no livro da Sabedoria, posta na boca dos tolos, que falam da alma assim: *A respiração é, nos narizes, uma fumaça; e a idéia, uma fagulha que vem do coração (Sb* 2,2).

CAPÍTULO LXVI
CONTRA OS QUE AFIRMAM QUE O INTELECTO E OS SENTIDOS SÃO A MESMA COISA

1. Próxima das opiniões mencionadas foi a de alguns antigos filósofos que afirmavam o intelecto não se diferenciar dos sentidos, o que é impossível.

Com efeito, o sentido é encontrado em todos os animais. Afora o homem, os outros animais não possuem intelecto. Isto é evidente, porque eles não rea-

1429. — Amplius. Omne corpus divisibile est. Omne autem divisibile indiget aliquo continente et uniente partes eius. Si igitur anima sit corpus, habebit aliquid aliud continens et illud magis erit anima: videmus enim, anima recedente, corpus dissolvi. Et si hoc iterum sit divisibile, oportebit vel devenire ad aliquod indivisibile et incorporeum, quod erit anima: vel erit procedere in infinitum, quod est impossibile. Non est igitur anima corpus.

1430. — Item. Sicut supra (*lib.* I, cap. 13) probatum est, et in VIII *Physicorum* probatur, omne movens seipsum componitur ex duobus, quorum alterum est movens et non motum, et alterum est motum. Sed animal est movens seipsum: movens autem in ipso est anima, motum autem est corpus. Anima igitur est movens non motum. Nullum autem corpus movet nisi motum, ut supra (*lib.* I, cap. 20) probatum est. Anima igitur non est corpus.

1431. — Praeterea. Supra (cap. 62) ostensum est quod intelligere non potest esse actio alicuius corporis. Est autem actus animae. Anima igitur, ad minus intellectiva, non est corpus.

1432. — Ea autem quibus aliqui conati sunt probare animam esse corpus, facile est solvere.

a) Ostendunt enim animam esse corpus, per hoc quod filius similatur patri etiam in accidentibus animae: cum tamen filius generetur a patre per decisionem corporalem.

b) Et quia anima compatitur corpori.

c) Et quia separatur a corpore: separari autem est corporum se tangentium.

1433. — *a*) Sed contra hoc iam dictum est (cap. 63) quod complexio corporis est aliqualiter causa animae passionum per modum disponentis.

b) Anima etiam non compatitur corpori nisi per accidens: quia, cum sit forma corporis, movetur per accidens moto corpore.

c) Separatur etiam anima a corpore, non sicut tangens a tacto, sed sicut forma a materia. Quamvis et aliquis tactus sit incorporei ad corpus, ut supra (cap. 56) ostensum est.

1434. — Movit etiam ad hanc positionem multos quia crediderunt quod non est corpus, non esse, imaginationem transcendere non valentes, quae solum circa corpora versatur.

1435. — Unde haec opinio, *Sap.* 2, ex persona insipientium proponitur, dicentium de anima: 2 *Fumus* et *flatus est in naribus nostris, et sermo* scintillae *ad movendum cor.*

CAP. LXVI. - Contra ponentes intellectum et sensum esse idem.

Loci congr. - II *Sent.* dist. 15, q. 1, a. 3: Quidam enim; dist. 19, a. 1: Prima fuit; III *An.* lect. 4 (615-631); *Anima*, a. 13: Sunt autem.

1436. — His autem propinquum fuit quod quidam antiquorum philosophorum intellectum a sensu differre non opinabantur. Quod quidem impossibile est.

1437. — Sensus enim in omnibus animalibus invenitur. Alia autem animalia ab homine intellectum non habent. Quod ex hoc

apparet, quia non operantur diversa et opposita, quasi intellectum habentia; sed, sicut a natura mota, determinatas quasdam operationes, et uniformes in eadem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat. Non est igitur idem intellectus et sensus.

1438. — Adhuc. Sensus non est cognoscitivus nisi singularium: cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species individuales, cum recipiat species rerum in organis corporalibus. Intellectus autem est cognoscitivus universalium, ut per experimentum patet. Differt igitur intellectus a sensu.

1439. — Amplius. Cognitio sensus non se extendit nisi ad corporalia. Quod ex hoc patet, quia qualitates sensibiles, quae sunt propria obiecta sensuum, non sunt nisi in corporalibus; sine eis autem sensus nihil cognoscit. Intellectus autem cognoscit incorporalia: sicut sapientiam, veritatem, et relationes rerum. Non est igitur idem intellectus et sensus.

1440. — Item. Nullus sensus seipsum cognoscit, nec suam operationem: visus enim non videt seipsum, nec videt se videre, sed hoc superioris potentiae est, ut probatur in libro *de Anima*. Intellectus autem cognoscit seipsum, et cognoscit se intelligere. Non est igitur idem intellectus et sensus.

1441. — Praeterea. Sensus corrumpitur ab excellenti sensibili. Intellectus autem non corrumpitur ab excellentia intelligibilis: quinimmo qui intelligit maiora, potest melius postmodum minora intelligere. Est igitur alia virtus sensitiva et intellectiva.

lizam coisas diversas e opostas, como fazem os que têm intelecto, mas as fazem movidos pela natureza, por ações determinadas, uniformes e da mesma espécie, como, por exemplo, todas as andorinhas, que fazem iguais os seus ninhos. Logo, o intelecto não se identifica com os sentidos.

2. Além disso, o sentido não conhece senão singulares, pois a potência sensitiva conhece mediante espécies individuais, ao receber as espécies das coisas nos órgãos corpóreos. Ora, o intelecto conhece os universais, como a experiência confirma. Logo, o intelecto é diferente do sentido.

3. Além disso, o conhecimento do sentido não atinge senão coisas corpóreas. Isso se prova, porque as qualidades sensíveis, que são o objeto próprio dos sentidos, não estão senão nos corpos. Sem elas, pois, os sentidos não conhecem coisa alguma. Ora, o intelecto conhece as coisas incorpóreas, como, por exemplo, a sabedoria, a verdade, as relações das coisas. Logo, o intelecto não se identifica com os sentidos.

4. Além disso, nem o sentido conhece a si mesmo, nem à sua operação, pois, por exemplo, a vista não se vê, nem vê que está vendo, sendo isto operação de potência superior, como diz o Filósofo (III Sobre a Alma 2, 425b; Cmt 2, 584, 588). Ora, o intelecto conhece a si mesmo, bem como à sua própria intelecção. Logo, o intelecto não se identifica com o sentido.

5. Além disso, o sentido corrompe-se ao receber um objeto próprio que lhe ultrapasse a capacidade. Ora, o intelecto não se corrompe ao conhecer um inteligível excessivo. Ao contrário, quem conhece coisas mais elevadas, melhor conhece as inferiores. Logo, a potência intelectiva não é a potência sensitiva.

CAP. LXVII. - CONTRA PONENTES INTELLECTUM POSSIBILEM ESSE IMAGINATIONEM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 17, q. 2, a. 1: Et ideo alii dixerunt; III *An.* lect. 4 (632-636); lect. 5-6.

1442. — HUIC autem opinioni affine fuit quod QUIDAM posuerunt intellectum possibilem non esse aliud quam imaginationem. Quod quidem patet esse falsum.

1443. — Imaginatio enim est etiam in aliis animalibus. Cuius signum est quod, abeuntibus sensibilibus, fugiunt vel persequuntur ea; quod non esset nisi in eis imaginaria apprehensio sensibilium remaneret. Intellectus autem in eis non est, cum nullum opus intellectus in eis appareat. Non est igitur idem imaginatio et intellectus.

1444. — Adhuc. Imaginatio non est nisi corporalium et singularium: cum phantasia sit *motus factus a sensu secundum actum*, ut dicitur in libro *de Anima*. Intellectus autem universalium et incorporalium est. Non est igitur intellectus possibilis imaginatio.

1445. — Amplius. Impossibile est idem esse movens et motum. Sed phantasmata movent intellectum possibilem sicut sensibilia sensum: ut ARISTOTELES dicit, in III *de Anima*. Impossibile est igitur quod sit idem intellectus possibilis et imaginatio.

CAPÍTULO LXVII
CONTRA OS QUE AFIRMAM QUE O INTELECTO POSSÍVEL É A IMAGINAÇÃO

1. Semelhante a essa opinião é o que alguns afirmam que o intelecto possível outra coisa não é que a imaginação. Isto, no entanto, é evidentemente falso.

Com efeito, há também imaginação nos outros animais. É sinal disto o fato de que ao se afastarem as coisas sensíveis, elas as buscam ou fogem delas, e tal não aconteceria se não permanecesse neles a apreensão imaginária das mesmas. Ora, neles não há intelecto, porque nenhum efeito do intelecto neles aparece. Logo, a imaginação e o intelecto não se identificam.

2. Além disso, a imaginação refere-se às coisas corpóreas e singulares, porque a fantasia é *o movimento atual do sentido*, como diz Aristóteles (III Sobre a Alma 3, 429a; Cmt 6,666). Ora, o intelecto não é senão para os universais incorpóreos. Logo, o intelecto possível não é a imaginação.

3. Além disso, é impossível que a mesma coisa seja movente e movida. Ora, os fantasmas movem o intelecto possível, como as coisas sensíveis movem os sentidos, segundo Aristóteles (III Sobre a Alma 7, 431a; Cmt 12, 770ss). Logo, é impossível que se identifiquem o intelecto e a imaginação.

4. Além disso, foi provado, por Aristóteles (III Sobre a Alma 4, 429a; Cmt 7, 684s), que o intelecto não é ato de parte alguma do corpo. Ora, a imaginação está em determinado órgão corpóreo. Logo, não se identificam a imaginação e o intelecto possível.

5. Daí ser dito na Sagrada Escritura: *Quem nos dá a inteligência mais elevada que os animais da terra, e nos faz mais sábios que as aves dos céus* (Jó 35, 11). O que nos dá a entender que há no homem uma potência cognoscitiva acima do sentido e da imaginação existentes nos outros animais.

1446. — Praeterea. Probatum est in III *de Anima* quod intellectus non est actus alicuius partis corporis. Imaginatio autem habet organum corporale determinatum. Non est igitur idem imaginatio et intellectus possibilis.

1447. — Hinc est quod dicitur IOB 35, 11: *Qui docet nos super iumenta terrae, et super volucres caeli erudit nos.* Per quod datur intelligi quod hominis est aliqua virtus cognoscitiva supra sensum et imaginationem, quae sunt in aliis animalibus.

CAPÍTULO LXVIII
COMO A SUBSTÂNCIA INTELECTUAL É FORMA DO CORPO

1. Das razões acima expostas pode-se inferir que a substância intelectual pode se unir ao corpo como forma substancial.

Com efeito, se a substância intelectual não se une ao corpo apenas como motor, como disse Platão, nem a ele se une só pelos fantasmas, como disse Averróis, mas, como forma; e se o intelecto, pelo qual o homem tem intelecção, não é uma disposição na natureza humana, como afirmou Alexandre; nem o temperamento, como quis Galeno; nem a harmonia, como pretendeu Empédocles; nem corpo, ou sentido, ou imaginação, como diziam os antigos — resta afirmar que a alma humana é uma substância intelectual unida ao corpo como forma. Isto pode se tornar manifesto do seguinte modo:

Para que algo seja forma substancial de uma coisa, há duplo requisito. Um deles é que a forma seja substancialmente o princípio do ser daquilo de que é forma, digo princípio não eficiente, mas formal, segundo o qual uma coisa *é* e se denomina *ente*. Segue-se, então, o outro requisito, a saber, que a forma e a matéria devem convir em um ser, o que não acontece com o princípio eficiente naquilo a que dá o ser. E neste ser consiste a substância composta, que é una, enquanto ser, e consta de matéria e forma. No entanto, a substância intelectual não é impedida de ser o princípio formal e ser forma da matéria, enquanto comunica o seu ser a ela, por ser subsistente, conforme acima foi provado (c. LI). Assim, não há inconveniência de que seja no mesmo ser que subsista o composto e a forma, porque o composto não é senão pela forma, e, separados, nem um nem outro subsiste.

2. Pode-se, porém, objetar-se que a substância intelectual não pode comunicar o seu ser à matéria corpórea, constituindo-se, então, um só ser de substância intelectual e matéria corpórea, pois, sendo de gêneros diversos, diversos serão os modos de ser. E ainda, uma substância superior tem um modo de ser superior.

3. Ora, isto seria aceitável se o ser da matéria fosse como o ser da substância intelectual. Mas não é. Com efeito, o ser da matéria corpórea está como recipiente e

CAP. LXVIII. - QUALITER SUBSTANTIA INTELLECTUALIS POSSIT ESSE FORMA CORPORIS.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 2, a. 4; II *An.* lect. 1 (234); lect. 2-4; III, lect. 7; *Anima*, aa. 1, 2; *Spirit.* aa. 2, 3; I, q. 76, a. 1.

1448. — Ex praemissis igitur rationibus (cap. 57 sqq.) concludere possumus quod intellectualis substantia potest uniri corpori ut forma.

1449. — Si enim substantia intellectualis non unitur corpori solum ut motor, ut PLATO posuit, neque continuatur ei solum per phantasmata, ut dixit AVERROES, sed ut forma; neque tamen intellectus quo homo intelligit, est praeparatio in humana natura, ut dixit ALEXANDER; neque complexio, ut GALENUS; neque harmonia, ut EMPEDOCLES; neque corpus, vel sensus, vel imaginatio, ut ANTIQUI dixerunt: relinquitur quod anima humana sit intellectualis substantia corpori unita ut forma. Quod quidem sic potest fieri manifestum.

1450. — *a*) Ad hoc enim quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est, ut forma sit principium essendi substantialiter ei cuius est forma: principium autem dico, non factivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur *ens*. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse: quod non contingit de principio effectivo cum eo cui dat esse. Et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse, ex materia et forma constans.

b) Non autem impeditur substantia intellectualis, per hoc quod est subsistens, ut probatum est (cap. 51), esse formale principium essendi materiae, quasi esse suum communicans materiae. Non est enim inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa: cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat.

1451. — Potest autem obiici quod substantia intellectualis esse suum materiae corporali communicare non possit, ut sit unum esse substantiae intellectualis et materiae corporalis: diversorum enim generum est diversus modus essendi; et nobilioris substantiae nobilius esse.

1452. — Hoc autem convenienter diceretur si eodem modo illud esse materiae esset sicut est substantiae intellectualis. Non est autem ita. Est enim materiae corporalis ut recipientis et subiecti

ad aliquid altius elevati: substantiae autem intellectualis ut principii, et secundum propriae naturae congruentiam. Nihil igitur prohibet substantiam intellectualem esse formam corporis humani, quae est anima humana.

1453. — *a*) Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis: sicut quaedam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, sicut ostrea, quae sunt immobilia, et solum tactum habent, et terrae in modum plantarum adstringuntur; unde et beatus DIONYSIUS dicit, in VII cap. *de Div. Nom.*, quod divina sapientia coniungit *fines superiorum principiis inferiorum*. Est igitur accipere aliquid supremum in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest.

b) Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam *horizon et confinium* corporeorum et incorporeorum, inquantum est substantia incorporea, corporis tamen forma.

c) Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et eius materia, sed forte magis: quia quanto forma magis vincit materiam, ex ea et materia efficitur magis unum.

1454. — Quamvis autem sit unum esse formae et materiae, non tamen oportet quod materia semper adaequet esse formae. Immo, quanto forma est nobilior, tanto in suo esse superexcedit materiam. Quod patet inspicienti operationes formarum, ex quarum consideratione earum naturas cognoscimus: unumquodque enim operatur secundum quod est. Unde forma cuius operatio superexcedit conditionem materiae, et ipsa secundum dignitatem sui esse superexcedit materiam.

1455. — Invenimus enim aliquas infimas formas, quae in nullam operationem possunt nisi ad quam se extendunt qualitates quae sunt dispositiones materiae, ut calidum, frigidum, humidum et siccum, rarum, densum, grave et leve, et his similia: sicut formae elementorum. Unde istae sunt formae omnino materiales, et totaliter immersae materiae.

1456. — Super has inveniuntur formae mixtorum corporum, quae licet non se extendant ad aliqua operata quae non possunt compleri per qualitates praedictas, interdum tamen operantur illos effectus altiori virtute, quam sortiuntur ex corporibus caelestibus, quae consequitur eorum speciem: sicut adamas trahit ferrum.

1457. — Super has iterum inveniuntur aliquae formae quarum operationes extenduntur ad aliqua operata quae excedunt virtutem qualitatum praedictarum, quamvis qualitates praedictae organice ad harum operationes deserviant: sicut sunt animae plantarum, quae etiam assimilantur non solum virtutibus corporum caelestium in exceden-

sujeito para algo superior; e o ser da substância intelectual está como princípio e conforme a conveniência da sua natureza. Por isso, nada impede que a substância intelectual, isto é, a alma humana, seja a forma de um corpo humano.

4. Com efeito, conforme o modo de ser, pode-se considerar a admirável conexão das coisas. Sempre se verifica que o ínfimo de um gênero supremo toca o supremo de um gênero inferior, como, por exemplo, alguns dos mais inferiores do gênero animal em pouco se elevam acima do gênero das plantas, como as ostras, que são imóveis e possuem apenas o tato e ficam, como as plantas, presas ao solo. Por isso, diz o beato Dionísio: *A sabedoria divina une os fins das coisas superiores aos princípios das coisas inferiores* (Os Nomes Divinos 7; PG 3, 872B). Deve-se, pois, admitir algo supremo no gênero dos corpos, a saber, o corpo humano, possuidor de temperamento uniforme, que atinja o ínfimo do gênero superior, isto é, a alma humana, que ocupa o último grau das substâncias intelectuais, como se pode verificar pelo seu modo inteligente de conhecer. E, por isso, se diz que a alma intelectual é como o *horizonte* e a *fronteira* entre o corpóreo e o incorpóreo, enquanto substância incorpórea e, no entanto, forma do corpo (Anônimo.Sobre as Causas. Pro.II, 22). E nem menor é a unidade de uma coisa resultante de substância intelectual e matéria corpórea, que a da unidade da forma do fogo com a sua matéria, e talvez o seja até muito mais porque, quanto mais a forma excede a matéria, mais forte é a união delas.

5. Mas, embora o ser da matéria e da forma seja uno, contudo não é necessário que a matéria seja sempre adequada ao ser da forma. Pelo contrário, quanto mais elevada é a forma, tanto mais o seu ser excede a matéria. E isto se evidencia observando-se as operações das formas, por cuja consideração conhecemo-lhes as naturezas, pois cada coisa opera segundo é. Por isso, a forma cuja operação sobreleva-se à consideração da matéria, também ela, segundo a superioridade do seu ser, excede a matéria. Com efeito, encontramos algumas formas ínfimas que não têm capacidade para operação alguma, senão para a qual se estendem as qualidades dispositivas da matéria (como o quente, o úmido, o seco, o raro, o denso, o pesado, o leve, e semelhantes, como as formas dos elementos). Por isso, essas formas são absolutamente materiais e totalmente imersas na matéria.

Acima delas há as formas dos corpos mistos, que embora não se estendam a efeitos que não podem ser realizados pelas qualidades sobreditas, no entanto, às vezes produzem aqueles efeitos por uma virtude mais elevada, recebidas dos corpos celestes, e acompanham a natureza deles, como, por exemplo, o imã que atrai o ferro.

Há, ainda, acima destas, formas cujas operações se estendem a efeitos que excedem a virtude das qualidades sobreditas, embora essas qualidades sirvam organicamente às suas operações, como são as almas das plantas, que se assemelham não só às virtudes dos corpos celestes no excederem as qualidades ativas e pas-

sivas, mas também os próprios moventes dos corpos celestes, na medida em que são princípios de movimento para as coisas vivas que se movem por si mesmas.

Acima destas, há outras formas semelhantes às substâncias superiores não só quanto ao movimento, como também, de certo modo, ao conhecimento; e, assim, são capazes de operações para as quais as sobreditas qualidades não servem, embora estas operações não se realizem senão mediante órgãos corpóreos. Tais são as almas dos animais irracionais. Pois, sentir e imaginar não se realizam por aquecimento ou resfriamento, embora essas coisas sejam necessárias à conveniente disposição dos órgãos.

Mas, acima de todas essas formas, há uma semelhante às substâncias superiores também quanto ao gênero de conhecimento, que é a inteligência; esta forma é capaz da operação que se realiza totalmente fora de órgão corpóreo. Essa forma é a alma intelectiva, pois a intelecção não se realiza por órgão corpóreo algum. Por isso, é necessário que o princípio pelo qual o homem tem conhecimento intelectivo, que é a alma intelectiva, e que excede a condição de matéria corpórea, não seja totalmente sujeito à matéria, nem nela imerso, como são as demais formas materiais. Isto se realiza na operação intelectual, que não tem comunicação com a matéria corpórea.

No entanto, porque o conhecimento intelectivo da alma humana necessita das potências que operam mediante alguns órgãos corpóreos, a saber, a imaginação e o sentido, por isso mesmo se esclareceu que a alma naturalmente se une ao corpo para constituir a espécie humana.

do qualitates activas et passivas, sed ipsis motoribus corporum caelestium, inquantum sunt principia motus rebus viventibus, quae movent seipsas.

1458. — Supra has formas inveniuntur aliae formae similes superioribus substantiis non solum in movendo, sed etiam aliqualiter in cognoscendo; et sic sunt potentes in operationes ad quas nec organice qualitates praedictae deserviunt, tamen operationes huiusmodi non complentur nisi mediante organo corporali; sicut sunt animae brutorum animalium. Sentire enim et imaginari non completur calefaciendo et infrigidando: licet haec sint necessaria ad debitam organi dispositionem.

1459. — *a*) Super omnes autem has formas invenitur forma similis superioribus substantiis etiam quantum ad genus cognitionis, quod est intelligere: et sic est potens in operationem quae completur absque organo corporali omnino. Et haec est anima intellectiva: nam intelligere non fit per aliquod organum corporale. Unde oportet quod illud principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiva, et excedit conditionem materiae corporalis, non sit totaliter comprehensa a materia aut ei immersa, sicut aliae formae materiales. Quod eius operatio intellectualis ostendit, in qua non communicat materia corporalis.

b) Quia tamen ipsum intelligere animae humanae indiget potentiis quae per quaedam organa corporalia operantur, scilicet imaginatione et sensu, ex hoc ipso declaratur quod naturaliter unitur corpori ad complendam speciem humanam.

CAPÍTULO LXIX
SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS COM QUE ACIMA SE PRETENDE PROVAR QUE A ALMA HUMANA NÃO PODE UNIR-SE AO CORPO COMO FORMA

1. Após essas considerações, não é difícil refutar os argumentos acima expostos contra a sobredita união.

Com efeito, no primeiro argumento, supõe-se o falso. Ora, o corpo e a alma não são duas substâncias existentes em ato, mas é de ambos que resulta uma substância existente em ato, porque não é o mesmo o corpo do homem em ato com a alma presente, e com ela ausente, pois é ela que o reduz a ato.

2. O conteúdo da segunda objeção, isto é, que a matéria e a forma são do mesmo gênero, não é verdadeiro como se ambas fossem espécie de um só gênero, pois elas são princípios de uma mesma espécie. Por conseguinte, a substância intelectual e o corpo, existindo separadamente, seriam espécies de gêneros diversos, mas, existindo unidos, são princípios de um mesmo gênero.

3. E também não é necessário que a substância intelectual seja forma material, embora o seu ser esteja na matéria, como concluía o terceiro argumento. Com efeito, ela não está na matéria como nela imersa ou

CAP. LXIX. - SOLUTIO RATIONUM QUIBUS SUPRA PROBATUR QUOD SUBSTANTIA INTELLECTUALIS NON POTEST UNIRI CORPORI UT FORMA.

LOCI CONGR. - *Anima*, a. 1 ad 13; *ibid.* ad 18; a. 2 ad 11; *Spirit.* a. 2 ad 16; *ibid.* ad 19.

1460. — HIS autem consideratis, non est difficile solvere quae contra praedictam unionem supra opposita sunt.

1461. — In *prima* enim ratione (1321) falsum supponitur. Non enim corpus et anima sunt duae substantiae actu existentes, sed ex eis duobus fit una substantia actu existens: corpus enim hominis non est idem actu praesente anima, et absente; sed anima facit ipsum actu esse.

1462. — Quod autem *secundo* (1322) obiicitur, formam et materiam in eodem genere contineri, non sic verum est quasi utrumque sit species unius generis: sed quia sunt principia eiusdem speciei. Sic igitur substantia intellectualis et corpus, quae seorsum existentia essent diversorum generum species, prout uniuntur, sunt unius generis ut principia.

1463. — Non autem oportet substantiam intellectualem esse formam materialem, quamvis esse eius sit in materia: ut *tertia* ratio (1323) procedebat. Non enim est in materia sicut materiae immersa, vel a ma-

teria totaliter comprehensa, sed alio modo, ut dictum est.

1464. — Nec tamen per hoc quod substantia intellectualis unitur corpori ut forma, removetur quod a philosophis dicitur, intellectum esse a corpore separatum (1324). Est enim in anima considerare et ipsius essentiam, et potentiam eius. Secundum essentiam quidem suam dat esse tali corpori: secundum potentiam vero operationes proprias efficit. Si igitur operatio animae per organum corporale completur, oportet quod potentia animae quae est illius operationis principium, sit actus illius partis corporis per quam operatio eius completur: sicut visus est actus oculi. Si autem operatio eius non compleatur per organum corporale, potentia eius non erit actus alicuius corporis. Et per hoc dicitur intellectus esse *separatus:* non quin substantia animae cuius est potentia intellectus, sive anima intellectiva, sit corporis actus ut forma dans tali corpori esse.

1465. — Non est autem necessarium, si anima secundum suam substantiam est forma corporis, quod omnis eius operatio fiat per corpus, ac per hoc omnis eius virtus sit alicuius corporis actus: ut *quinta* ratio (1325) procedebat. Iam enim ostensum est quod anima humana non sit talis forma quae sit totaliter immersa materiae, sed est inter omnes alias formas maxime supra materiam elevata. Unde et operationem producere potest absque corpore, idest, quasi non dependens a corpore in operando: quia nec etiam in essendo dependet a corpore.

1466. — Eodem etiam modo patet quod ea quibus AVERROES suam opinionem confirmare nititur, non probant substantiam intellectualem corpori non uniri ut formam.

1467. — Verba enim ARISTOTELIS (1354) quae dicit de intellectu possibili, quod est *impassibilis* et *immixtus* et *separatus*, non cogunt confiteri quod substantia intellectiva non sit unita corpori ut forma dans esse. Verificantur enim etiam si dicatur quod intellectiva potentia, quam ARISTOTELES vocat *potentiam perspectivam* (1398 b, 1399), non sit alicuius organi actus quasi per ipsum suam exercens operationem. Et hoc etiam sua demonstratio declarat: ex operatione enim intellectuali qua omnia intelligit, ostendit ipsum immixtum esse vel separatum; operatio autem pertinet ad potentiam ut ad principium.

1468. — *a*) Unde patet quod nec demonstratio ARISTOTELIS (1355) hoc concludit, quod substantia intellectiva non uniatur corpori sicut forma. Si enim ponamus substantiam animae secundum esse corpori sic unitam, intellectum autem nullius organi actum esse, non sequetur quod intellectus *habeat aliquam naturam,* de naturis dico sensibilium: cum non ponatur *harmonia* (cf. cap. 64), vel *ratio alicuius organi,* sicut de sensu dicit ARISTOTELES, in II *de Anima*, quod est *quaedam ratio organi.* Non enim habet intellectus operationem communem cum corpore.

b) Quod autem per hoc quod ARISTOTELES dicit intellectum esse *immixtum* vel *separa-*

totalmente por ela compreendida, mas de outro modo, como foi dito.

4. E ainda, porque a substância espiritual se une ao corpo como forma, não fica afastado o que foi dito pelos filósofos, a saber, que o intelecto é separado do corpo. Deve-se, no entanto, considerar na alma a sua essência e a sua potência. Com efeito, segundo a sua essência, ela dá o ser a um corpo; mas, segundo a potência, efetua as operações próprias. Por conseguinte, se a operação da alma completa-se em órgão corpóreo, é necessário que a potência da alma, que é o princípio da sua operação, seja um ato daquela parte do corpo pelo qual se completa a sua operação, como, por exemplo, a visão é o ato do olho. Mas, se a sua operação não se completa por órgão corpóreo, a sua potência não será ato de corpo algum. E, por esse motivo, se diz que o intelecto é *separado*. Não, porém, que a substância da alma não seja ato do corpo, como uma forma que lhe dá o ser, nem que a inteligência não seja potência da alma.

5. Não obstante, se a alma segundo a sua substância é forma do corpo, não é necessário que toda sua operação se realize pelo corpo e, por isso, que toda a sua virtude seja ato de um corpo, como concluía o quinto argumento. Ora, já foi demonstrado que a alma humana não é uma forma tal que esteja totalmente imersa na matéria, mas que, entre as demais formas, é a que está ao máximo elevada acima da matéria. Por isso, pode também produzir operação sem o corpo, isto é, como dependente do corpo na operação, porque nem tampouco segundo o ser depende do corpo.

6. Do mesmo modo se verifica que as razões, com as quais Averróis se esforça para confirmar a sua opinião, não provam que a substância intelectual não se une ao corpo como forma. Com efeito, as palavras de Aristóteles sobre o intelecto possível, isto é, que ele é *impassível, não separado, nem misturado*, não nos obrigam a afirmar que a substância intelectiva não está unida ao corpo como forma que lhe dá o ser. Elas também se verificam se se diz que a potência intelectiva, chamada por Aristóteles de potência perspectiva, não é ato de um órgão que excede por si mesmo a sua operação. Isto também é esclarecido pela sua demonstração, pois, mediante a operação intelectual, pela qual tem conhecimento intelectivo de todas as coisas, ele prova que o intelecto não é misturado nem separado. Ora, a operação pertence à potência, enquanto esta é o seu princípio. Donde ser manifesto que nem a demonstração aristotélica leva à conclusão de que a substância intelectiva não se une ao corpo como forma. Pois, se afirmamos que a substância da alma é assim unida ao corpo segundo o ser, e que o intelecto não é ato de algum órgão, não se segue que o intelecto deva *ter uma natureza* (refiro-me às naturezas sensíveis), porque não afirmamos ser ele *harmonia* (cf. c. LXIV), ou a *razao* constitutiva de um órgão, mas, como disse Aristóteles a respeito dos sentidos, que é uma *certa razão do órgão* (II Sobre a Alma 12, 424a; Cmt 24, 555). Com efeito, o intelecto não tem operação comum com o corpo. Por ter Aristóteles dito que o intelecto não é misturado ou

separado, não pretendeu ele excluir que este seja parte ou potência da alma, que é a forma do corpo todo, pois isto é manifesto pelo que afirma contra os que diziam que a alma tinha as suas diversas partes nas diversas partes do corpo: *Se a alma contém o corpo todo, é necessário que cada uma das partes contenha algo do corpo. Mas isto parece impossível, pois é impossível imaginar qual a parte que o intelecto contém, e qual o modo* (I Sobre a Alma 5, 411b; Cmt 14, 207).

7. É também impossível, devido ao intelecto não ser ato de parte alguma do corpo, que se conclua que a sua recepção seja como a recepção de matéria-prima, pois a sua recepção é inteiramente sem órgão corpóreo, como também a sua operação.

8. E também não é supressa a potência infinita do intelecto, porque não se afirma que a sua potência está fundada em grandeza (quantitativa), mas, na substância espiritual, como foi dito.

tum, non intendat excludere ipsum esse partem sive potentiam animae quae est forma totius corporis, patet per hoc quod dicit in fine Primi *de Anima,* contra illos qui dicebant animam in diversis partibus corporis diversas sui partes habere: *Si tota anima omne corpus continet, convenit et partium unamquamque aliquid corporis continere. Hoc autem videtur impossibile. Qualem enim partem aut quomodo intellectus continet, grave est fingere.*

1469. — Patet etiam quod, ex quo intellectus nullius partis corporis actus est, quod non sequitur receptionem eius esse receptionem materiae primae (1356-1357): ex quo eius receptio et operatio est omnino absque organo corporali.

1470. — Nec etiam infinita virtus intellectus tollitur (1358): cum non ponatur virtus in magnitudine, sed in substantia intellectuali fundata, ut dictum est.

CAPÍTULO LXX
SEGUNDO A SENTENÇA DE ARISTÓTELES É NECESSÁRIO AFIRMAR QUE O INTELECTO SE UNE AO CORPO COMO FORMA

1. E porque Averróis pretende confirmar a sua opinião sobretudo nas palavras e na demonstração de Aristóteles, resta provar que, segundo o Filósofo, o intelecto se une substancialmente ao corpo como forma.

Com efeito, Aristóteles (VIII Física 5, 256a; Cmt 9, 1040s) afirma que nos moventes e movidos é impossível haver processo ao infinito. Donde ele concluir ser necessário chegar-se a um primeiro movido, que é movido ou por movente imóvel ou se move a si mesmo. Dessas duas hipóteses, aceita a segunda, a saber, que o primeiro movente se move a si mesmo, fundamentado em que *o que é por si mesmo é sempre anterior ao que é por outrem.* Após, demonstra que o movente de si mesmo divide-se necessariamente em duas partes, das quais uma é a movente; a outra, a movida. Por conseguinte, o primeiro movente de si mesmo deve ser composto de duas partes, das quais uma é movente e a outra, movida. Ora, tudo que é assim, é animado. Logo, o primeiro movente, isto é, o céu, é animado, segundo a opinião de Aristóteles. Donde também ele afirma que o céu é animado e, por isso, convém admitir nele diversas posições, não quanto a nós, mas quanto a si mesmo (II Sobre o Céu e o Mundo 2, 284b; Cmt 2, 304-315).

2. Por isso, vejamos agora qual seja a alma que anima o céu, segundo Aristóteles. Prova ele (XII Metafísica 7, 1072a; Cmt 6-7, 2517-2522) que se deve considerar no movimento celeste algo que move sendo inteiramente imóvel, e algo que move, sendo movido. Ora, aquilo que move, sendo inteiramente imóvel, move como desejável, nem há dúvida de que é desejado por aquilo que é movido. Porém, demonstra ele que move não como desejável por desejo de concupiscência, que é desejo do sentido, mas desejável por desejo intelectual. Por isso, afirma que o primeiro movente não movido é

CAP. LXX. - QUOD SECUNDUM DICTA ARISTOTELIS OPORTET PONERE INTELLECTUM UNIRI CORPORI UT FORMAM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 14, a. 3; II *Caelo,* lect. 3 (314-315); *ibid.* lect. 13 (415-419); *Verit.* q. 5, a. 9 ad 14; *Pot.* q. 6, a. 6; *Anima,* a. 8 ad 3; *Spirit.* a. 6; *Quodlib.* XII, q. 6, a. 2; I, q. 70, a. 3.

1471. — ET quia AVERROES maxime nititur suam opinionem confirmare per verba et demonstrationem ARISTOTELIS, ostendendum restat quod necesse est dicere, secundum opinionem ARISTOTELIS, intellectum secundum suam substantiam alicui corpori uniri ut formam.

1472. — Probat enim ARISTOTELES, in libro *Physicorum,* quod in motoribus et motis impossibile est procedere in infinitum. Unde concludit quod necesse est devenire ad aliquod primum motum, quod vel moveatur ab immobili motore, vel moveat seipsum. Et de his duobus accipit secundum, scilicet quod primum mobile moveat seipsum: ea ratione, quia *quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud.* Deinde ostendit quod movens seipsum de necessitate dividitur in duas partes, quarum una est movens et alia est mota. Oportet igitur primum seipsum movens componi ex duabus partibus, quarum una est movens et alia mota. Omne autem huiusmodi est animatum. Primum igitur mobile, scilicet caelum, est animatum, secundum opinionem ARISTOTELIS. Unde et in II *de Caelo* dicitur expresse quod caelum est animatum, et propter hoc oportet in eo ponere differentias positionis non solum quoad nos, sed etiam secundum se.

1473. — Inquiramus igitur, secundum opinionem ARISTOTELIS, qua anima sit caelum animatum.

1474. — Probat autem in XI *Metaphysicae,* quod in motu caeli est considerare aliquid quod movet omnino immotum, et aliquid quod movet motum. Id autem quod movet omnino immotum, movet sicut desiderabile: nec dubium quin ab eo quod movetur. Ostendit autem quod non sicut desiderabile desiderio concupiscentiae, quod est desiderium sensus, sed sicut desiderabile intellectuali desiderio: unde dicit quod primum movens non motum est *desiderabile*

et intellectuale. Igitur id quod ab eo movetur, scilicet caelum, est desiderans et intelligens nobiliori modo quam nos, ut subsequenter probat. Est igitur caelum compositum, secundum opinionem ARISTOTELIS, ex anima intellectuali et corpore. Et hoc significat in II *de Anima*, ubi dicit quod *quibusdam inest intellectivum et intellectus: ut hominibus, et si aliquid huiusmodi est alterum, aut honorabilius*, scilicet caelum.

1475. — Constat autem quod caelum non habet animam sensitivam, secundum opinionem ARISTOTELIS: haberet enim diversa organa, quae non competunt simplicitati caeli. Et ad hoc significandum, subiungit ARISTOTELES quod *quibus de numero corruptibilium inest intellectus, insunt omnes aliae potentiae*: ut daret intelligere quod aliqua incorruptibilia habent intellectum quae non habent alias potentias animae, scilicet corpora caelestia.

1476. — Non poterit igitur dici quod intellectus continuetur corporibus caelestibus per phantasmata: sed oportebit dicere quod intellectus secundum suam substantiam uniatur corpori caelesti ut forma.

1477. — Sic igitur et corpori humano, quod est inter omnia corpora inferiora nobilissimum, et aequalitate suae complexionis caelo, ab omni contrarietate absoluto, simillimum, secundum intentionem ARISTOTELIS substantia intellectualis unitur non per aliqua phantasmata sed ut forma ipsius.

1478. — Hoc autem quod dictum est de animatione caeli, non diximus quasi asserendo secundum fidei doctrinam, ad quam nihil pertinet sive sic sive aliter dicatur. Unde AUGUSTINUS, in libro *Enchiridion*, dicit: Nec *illud quidem certum habeo, utrum ad eandem societatem*, scilicet angelorum, *pertineant sol et luna et cuncta sidera: quamvis nonnullis lucida esse corpora, non cum sensu vel intelligentia, videantur*.

desejável e intelectual. Por conseguinte, aquilo que é por ele movido, isto é, o céu, é desejado e inteligente de modo mais elevado que nós, como prova a seguir. Logo, segundo a opinião de Aristóteles, o céu é composto de alma inteligente e de corpo. É isto que dá a entender, quando escreve: *Em alguns há o intelectivo e o intelecto, como nos homens e, se algum outro há semelhante ou mais elevado, este será o céu* (II Sobre a Alma 3, 414b; Cmt 5, 293s).

Ora, consta que o céu, segundo Aristóteles, não tem alma sensitiva, pois então teria diversos órgãos, o que não convém à sua simplicidade. E, para indicação disso, acrescenta: *Os entes corruptíveis que são dotados de intelecto têm também todas as outras potências* (ibid). 3, 415a; Cmt 6, 301). Com isso quer dar a entender que há alguns incorruptíveis que têm intelecto e que não têm as outras potências, como acontece nos corpos celestes. Logo, não se pode afirmar que o intelecto se une aos corpos celestes por meio dos fantasmas. Deve-se, porém, afirmar que o intelecto, segundo a sua substância, se une como forma ao corpo. Dá-se isto também com o corpo humano, que é o mais elevado dos corpos inferiores e, pela sua constituição e equilíbrio, muito semelhante ao céu; e, segundo a idéia de Aristóteles, une-se à substância intelectual não mediante os fantasmas, mas como à sua própria forma.

3. No entanto, o que por nós foi dito a respeito da animação do céu, não o foi como expondo a doutrina da fé, à qual não pertence tratar deste assunto desta ou de outra maneira. Por isso, diz Agostinho: *Nem tenho isto por certo; se a esta sociedade (a saber, a dos anjos) pertencem o sol, a lua e todas as estrelas, porque, embora alguns pareçam ser corpos lúcidos, não se há de afirmar dotados de sentido e inteligência* (Enchiridion 58; PL 40, 260).

CAP. LXXI. - QUOD ANIMA IMMEDIATE UNITUR CORPORI.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 2, a. 4 ad 3; *Verit.* q. 13, a. 4: Anima enim; *Anima*, a. 9; *Spirit.* a. 3; II *An.* lect. 1 (234); VIII *Metaphys.* lect. 5 (1765-1767); I, q. 76, aa. 6-7.

1479. — Ex praemissis autem concludi potest quod anima immediate corpori unitur, nec oportet ponere aliquod medium quasi animam corpori uniens: vel phantasmata, sicut dicit AVERROES (1360); vel potentias ipsius, sicut QUIDAM dicunt; vel etiam spiritum corporalem, sicut ALII dixerunt.

1480. — Ostensum est enim (cf. capp. 68, 70) quod anima unitur corpori ut forma eius. Forma autem unitur materiae absque omni medio: per se enim competit formae quod sit actus talis corporis, et non per aliquid aliud. Unde nec est aliquid unum faciens ex materia et forma nisi agens, quod potentiam reducit ad actum, ut probat ARISTOTELES, in VIII *Metaphysicae*: nam materia et forma habent se ut potentia et actus.

CAPÍTULO LXXI
A ALMA SE UNE IMEDIATAMENTE AO CORPO

1. Depreende-se do que foi dito que a alma se une imediatamente ao corpo, e que nem é necessário admitir um intermediário que a una ao corpo, sejam os fantasmas, como afirmou Averróis, sejam as potências da alma, como alguns opinaram, seja um espírito corpóreo, como outros pretenderam.

Com efeito, foi demonstrado (cc. LXVIII, LXX) que a alma une-se ao corpo como sua forma. Ora, a forma une-se à matéria sem intermediário algum, pois compete à forma ser por si mesma ato de um corpo, e não, por outra coisa qualquer. Por isso, não há outra coisa que constitua um todo uno de matéria e de forma, senão o agente que reduz a potência a ato, como prova Aristóteles (VIII Metafísica 6; 1045b; Cmt 5, 1767), pois a matéria e a forma estão entre si como a potência para o ato.

2. No entanto, pode-se afirmar que há um intermediário entre a alma e o corpo, embora não quanto ao ser, mas quanto ao movimento e à ordem da geração. Quanto ao movimento, porque no movimento pelo qual a alma move o corpo há uma certa ordem de movidos e moventes, pois a alma efetua todas as suas operações pelas potências. Donde, pelas potências ela move o corpo; os membros, por meio do espírito (a), e, por fim, um órgão mediante outro.

Quanto à ordenação para a geração, as disposições para a forma precedem a esta na matéria, embora sejam posteriores no ser. Donde também as disposições do corpo, pelas quais este a torna perfectível para uma forma, poderem ser chamadas de intermediárias entre a alma e o corpo.

1481. — *a*) Potest tamen dici aliquid esse medium inter animam et corpus, etsi non in essendo, tamen in movendo et in via generationis.

b) In movendo quidem, quia in motu quo anima movet corpus, est quidam ordo mobilium et motorum. Anima enim omnes operationes suas efficit per suas potentias: unde mediante potentia movet corpus; et adhuc membra mediante spiritu; et ulterius unum organum mediante alio organo.

c) In via autem generationis dispositiones ad formam praecedunt formam in materia, quamvis sint posteriores in essendo. Unde et dispositiones corporis quibus fit proprium perfectibile talis formae, hoc modo possunt dici mediae inter animam et corpus.

CAPÍTULO LXXII
A ALMA ESTÁ TODA EM TODO O CORPO E TODA EM QUALQUER PARTE DO CORPO

1. Com os mesmos argumentos se pode demonstrar que a alma está toda em todo o corpo e em todas as suas partes.

Com efeito, é necessário que o ato próprio esteja no próprio perfectível. Ora, a alma é *ato do corpo orgânico* (II Sobre a Alma 1, 412b; Cmt 1, 233), não só de um órgão. Ela está, pois, segundo a sua essência e como forma em todo o corpo, e não só em uma parte.

2. Ademais, a alma é forma de todo o corpo do mesmo modo que é forma de cada parte. Ora, se fosse a forma do todo e não das partes, não seria a forma substancial de um corpo, como, por exemplo, a forma de uma casa, que é forma do todo e não das partes singulares, e, por isso, é forma apenas acidental. Porém, que a alma seja a forma do todo e das partes é manifesto, porque dela provém a espécie, o todo e as partes. Por isso, retirando-se a alma, não permanecem as partes, nem o todo na mesma espécie, pois os olhos e carne só são ditos do morto por equivocidade. Ora, se a alma é o ato das partes singulares, e estando o ato no sujeito de que é ato, resulta que, segundo a sua essência, ela está em cada parte do corpo.

3. E que está toda, é evidente. Como o todo é dito relativamente às partes, é necessário que o *todo* seja considerado diversamente conforme as diversas partes. Ora, a parte pode ser considerada de dois modos. Primeiro, enquanto uma coisa se divide segundo a quantidade, como, por exemplo, a medida de dois côvados é parte de três côvados; segundo, enquanto uma coisa se divide segundo a essência, como, por exemplo, a forma e a matéria que são partes do corpo composto. Por conseguinte, o todo é dito quer segundo a quantidade, quer segundo a perfeição da essência. Ora, o todo e a parte ditas segundo a quantidade não convêm às formas senão acidentalmente, isto é, enquanto se dividem conforme a divisão do sujeito da quantidade. Porém, o todo e a parte, ditos segundo a perfeição da essência, encontram-se propriamente nas formas.

(a) Espírito não designa aqui a substância imaterial, mas um fluido produzido pelo sangue para pôr em atividade as potências sensitivas e vitais, segundo os dados da biologia da época.

CAP. LXXII. - QUOD ANIMA SIT TOTA IN TOTO ET TOTA IN QUALIBET PARTE.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 8, q. 5, a. 3; *Anima*, a. 10; *Spirit.* a. 4; I, q. 76, a. 8.

1482. — PER eadem autem ostendi potest animam totam in toto corpore esse, et totam in singulis partibus.

1483. — Oportet enim proprium actum in proprio perfectibili esse. Anima autem est actus *corporis organici*, non unius organi tantum. Est igitur in toto corpore, et non in una parte tantum, secundum suam essentiam, secundum quam est forma corporis.

1484. — Sic autem anima est forma totius corporis quod etiam est forma singularium partium. Si enim esset forma totius et non partium, non esset forma substantialis talis corporis: sicut forma domus, quae est forma totius et non singularium partium, est forma accidentalis. Quod autem sit forma substantialis totius et partium, patet per hoc quod ab ea sortitur speciem et totum et partes. Unde, ea abscedente, neque totum neque partes remanent eiusdem speciei: nam oculus mortui et caro eius non dicuntur nisi aequivoce. Si igitur anima est actus singularium partium; actus autem est in eo cuius est actus: relinquitur quod sit secundum suam essentiam in qualibet parte corporis.

1485. — *a*) Quod autem tota, manifestum est. Cum enim totum dicatur per relationem ad partes, oportet *totum* diversimode accipi sicut diversimode accipiuntur partes. Dicitur autem pars dupliciter: uno quidem modo, inquantum dividitur aliquid secundum quantitatem, sicut bicubitum est pars tricubiti; alio modo, inquantum dividitur aliquid secundum divisionem essentiae, sicut forma et materia dicuntur partes compositi. Dicitur ergo totum et secundum quantitatem, et secundum essentiae perfectionem. Totum autem et pars secundum quantitatem dicta formis non conveniunt nisi per accidens, scilicet inquantum dividuntur divisione subiecti quantitatem habentis. Totum autem vel pars secundum perfectionem essentiae invenitur in formis per se.

b) De hac igitur totalitate loquendo, quae per se formis competit, in qualibet forma

'apparet quod est tota in toto et tota in qualibet parte eius: nam *albedo*, sicut secundum totam rationem albedinis est in toto corpore, ita et in qualibet parte eius. Secus autem est de totalitate quae per accidens attribuitur formis: sic enim non possumus dicere quod tota albedo sit in qualibet parte. Si igitur est aliqua forma quae non dividatur divisione subiecti, sicut sunt animae animalium perfectorum, non erit opus distinctione, cum eis non competat nisi una totalitas: sed absolute dicendum est eam totam esse in qualibet parte corporis.

c) Nec est hoc difficile apprehendere ei qui intelligit animam non sic esse indivisibilem ut punctum; neque sic incorporeum corporeo coniungi sicut corpora ad invicem coniunguntur; ut supra (cap. 56) expositum est.

1486. — Non est autem inconveniens animam, cum sit quaedam forma simplex, esse actum partium tam diversarum. Quia unicuique formae aptatur materia secundum suam congruentiam. Quanto autem aliqua forma est nobilior et simplicior, tanto est maioris virtutis. Unde anima, quae est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex in substantia, est multiplex in potentia et multarum operationum. Unde indiget diversis organis ad suas operationes complendas, quorum diversae animae potentiae proprii actus esse dicuntur: sicut visus oculi, auditus aurium, et sic de aliis. Propter quod animalia perfecta habent maximam diversitatem in organis, plantae vero minimam.

1487. — Hac igitur occasione a QUIBUSDAM philosophis dictum est animam esse in aliqua parte corporis: sicut ab ipso ARISTOTELE, in libro *de Causa Motus Animalium*, dicitur esse in corde, quia aliqua potentiarum eius illi parti corporis attribuitur. Vis enim motiva, de qua ARISTOTELES in libro illo agebat, est principaliter in corde, per quod anima in totum corpus motum et alias huiusmodi operationes diffundit.

CAP. LXXIII. - QUOD INTELLECTUS POSSIBILIS NON EST UNUS IN OMNIBUS HOMINIBUS.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 17, q. 2, a. 1; *Anima*, a. 3; *Spirit.* a. 9; I, q. 76, a. 2; *Unit.* cap. 4 (236-245); cap. 5 (246-265); *Comp.* cap. 85 (149-155).

1488. — Ex praemissis autem evidenter ostenditur non esse unum intellectum possibilem omnium hominum qui sunt et qui erunt et qui fuerunt: ut AVERROES, in III *de Anima*, fingit.

1489. — Ostensum est enim quod substantia intellectus unitur corpori humano ut forma (cap. 68). Impossibile est autem unam formam esse nisi unius materiae: quia proprius actus in propria potentia fit; sunt enim ad invicem proportionata. Non est igitur intellectus unus omnium hominum.

1490. — Adhuc. Unicuique motori debentur propria instrumenta: alia enim sunt instrumenta tibicinis, alia architectoris. Intellectus autem comparatur ad corpus ut motor ipsius: sicut ARISTOTELES determinat in III

Tratando-se desta totalidade que convém às formas propriamente, verifica-se que qualquer forma está toda no todo, e toda em qualquer parte dele. Assim, por exemplo, a *brancura*, segundo a natureza da brancura, está em todo o corpo e em qualquer parte dele. O contrário acontece com a totalidade que é acidentalmente atribuída às formas. Neste sentido, não se pode dizer que a brancura está em cada parte. Se, no entanto, há alguma forma que não se divide segundo a divisão do sujeito, como são as almas dos animais mais perfeitos, não há possibilidade de distinção, porque não lhes compete senão uma totalidade. Falando-se de modo absoluto, ela está toda em cada parte do corpo. Nem é difícil ser isto compreendido para quem entende que a alma é indivisível de modo diferente do ponto; e que o incorpóreo não se une ao corpóreo como os corpos se unem entre si, conforme acima expusemos (c. LVI).

4. Nem é conveniente que a alma, sendo uma forma simples, seja ato de partes tão diversas, porque a matéria adapta-se a qualquer forma, segundo a conveniência da forma. Ora, quanto mais elevada e simples é uma forma, tanto é de maior virtude. Por isso, a alma, que é a mais elevada das formas inferiores, embora seja substância simples, é múltipla pelas potências e pelas múltiplas operações. Por isso, ela necessita de diversos órgãos para realizar essas operações, que são atos próprios das potências da alma, como, por exemplo, a visão que é ato próprio do olho, a audição, dos ouvidos, e assim nos demais. Por este motivo os animais perfeitos têm grande diversidade de órgãos. As plantas, porém, mínima diversidade.

5. Essa consideração levou alguns filósofos a afirmar que a alma está em alguma parte do corpo; o próprio Aristóteles disse estar ela no coração, porque uma de suas potências se atribuía a este órgão (Sobre o Movimento dos Animais 10, 703a). Com efeito, a força motora, de que Aristóteles tratava, está principalmente no coração, mediante o qual a alma difunde o movimento e outras operações semelhantes por todo o corpo.

CAPÍTULO LXXIII
O INTELECTO POSSÍVEL NÃO É UM SÓ PARA TODOS OS HOMENS

1. Do exposto depreende-se claramente que não há um único intelecto possível para todos os homens que agora são, que foram e que serão, como imaginou Averróis (In III Sobre a Alma 5, 424-604).

Com efeito, foi demonstrado que a substância intelectual se une ao corpo humano como forma. Ora, é impossível que uma forma não seja senão de uma matéria porque o ato próprio realiza-se na própria potência, sendo proporcionais. Logo, o intelecto não é uma forma para todos os homens.

2. Além disso, a cada motor lhe são devidos os próprios instrumentos, pois, por exemplo, são diferentes os instrumentos dos desenhistas e os dos arquitetos. Ora, o intelecto refere-se ao corpo como sendo motor deste, afirmou Aristóteles (III Sobre a Alma 10, 433a;

Cmt 15, 818ss). Por conseguinte, como é impossível que o arquiteto sirva-se do instrumento do desenhista, também é impossível que o intelecto de um homem seja o intelecto de outro.

3. Além disso, Aristóteles censura os antigos, porque, ao tratarem da alma, nada diziam do seu sujeito próprio, *como se houvesse a contingência, segundo as fantasias pitagóricas, de que qualquer alma pudesse tomar qualquer corpo* (I Sobre a Alma 3, 407b; Cmt 8, 131). Por isso, não é possível que a alma de um cão penetre no corpo de um lobo, e que a alma de um homem penetre no corpo de outro ente que não seja humano. Ora, a mesma proporção que há da alma humana para o corpo humano, há também da alma de um determinado homem para o corpo deste homem. Por isso, não é possível que a alma de um homem penetre em outro corpo que o deste homem. Ora, a alma de um homem é o meio pelo qual ele tem intelecção, pois, segundo a sentença de Aristóteles, *o homem tem conhecimento intelectual mediante a alma* (ibid 4, 408b: Cmt 10, 150). Logo, não há um único intelecto para um e outro homem.

4. Além disso, uma coisa recebe o ser e a unidade do mesmo princípio, pois o uno e o ente se seguem. Ora, cada coisa tem o ser pela sua forma. Por conseguinte, também à unidade da coisa segue-lhe a unidade da forma. Logo, é impossível haver uma só forma para diversos indivíduos. Ora, a forma de um determinado homem é a sua alma intelectiva. Logo, é impossível haver um só intelecto para todos os homens.

5. Porém, se se disser que a alma sensitiva de um homem é distinta da alma sensitiva de outro e, por esse motivo, não há um só homem, mas que há para ambos um só intelecto, isto também não se pode afirmar.

Com efeito, a operação própria de cada coisa segue-lhe e manifesta-lhe a espécie. Assim, como a operação própria do animal é sentir, a operação própria do homem é o conhecimento intelectivo, conforme disse Aristóteles (I Ética 6-7, 1098a; Cmt 10-11, 127s, 132). Donde ser necessário que, como um indivíduo é animal por causa do sentir, segundo Aristóteles (II Sobre a Alma 2, 413b; Cmt 3, 259), assim também é homem por causa daquilo mediante o qual tem intelecção. Ora, aquilo pelo qual a alma tem intelecção, ou o homem, mediante a alma, é o intelecto possível, segundo Aristóteles (III Sobre a Alma 4, 429a; Cmt 7, 672). Por conseguinte, um determinado indivíduo é homem por causa do intelecto possível. Se, pois, este homem tem outra alma sensitiva que a de outro homem, mas não outro intelecto possível, mas um e o mesmo, segue-se que são dois animais, mas não dois homens. O que é evidentemente impossível. Logo, não há um só intelecto possível para todos os homens.

6. Mas a esses argumentos o referido Comentador responde (Averróis. In III Sobre a Alma 5, 501-527), dizendo que o intelecto possível se une conosco mediante a sua forma, isto é, a espécie inteligível, cujo único sujeito é o fantasma que existe em nós, e que é diverso nos múltiplos sujeitos. Assim sendo, o intelecto possível é multiplicado nos diversos indivíduos não devido à sua

de Anima. Sicut igitur impossibile est quod architector utatur instrumentis tibicinis, ita impossibile est quod intellectus unius hominis sit intellectus alterius.

1491. — Praeterea. ARISTOTELES, in I *de Anima*, reprehendit antiquos de hoc quod, dicentes de anima, nihil de proprio susceptibili dicebant: *quasi esset contingens, secundum pythagoricas fabulas, quamlibet animam quodlibet corpus indui*. Non est igitur possibile quod anima canis ingrediatur corpus lupi, vel anima hominis aliud corpus quam hominis. Sed quae est proportio animae hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animae huius hominis ad corpus huius hominis. Non est igitur possibile animam huius hominis ingredi aliud corpus quam istius hominis. Sed anima huius hominis est per quam hic homo intelligit: *homo enim per animam intelligit* secundum sententiam ARISTOTELIS in I *de Anima*. Non est igitur unus intellectus istius et illius hominis.

1492. — Amplius. Ab eodem aliquid habet esse et unitatem: *unum* enim et *ens* se consequuntur. Sed unumquodque habet esse per suam formam. Ergo et unitas rei sequitur unitatem formae. Impossibile est igitur diversorum individuorum esse formam unam. Forma autem huius hominis est anima intellectiva. Impossibile est igitur omnium hominum esse unum intellectum.

1493. — *a*) Si autem dicatur quod anima sensitiva huius hominis sit alia ab anima sensitiva illius, et pro tanto non est unus *homo*, licet sit unus *intellectus*: hoc stare non potest.

b) Propria enim operatio cuiuslibet rei consequitur et demonstrat speciem ipsius. Sicut autem animalis propria operatio est sentire, ita hominis propria operatio est intelligere: ut ARISTOTELES dicit, in I *Ethicorum*. Unde oportet quod, sicut hoc individuum est animal propter sensum, secundum ARISTOTELEM, in II *de Anima*; ita sit homo propter id quo intelligit. *Id autem quo intelligit anima*, vel *homo per animam*, est intellectus possibilis, ut dicitur in III *de Anima*. Est igitur hoc individuum homo per intellectum possibilem. Si igitur hic homo habet aliam animam sensitivam cum alio homine, non autem alium intellectum possibilem, sed unum et eundem, sequetur quod sint duo animalia, sed non duo homines. Quod patet impossibile esse. Non est igitur unus intellectus possibilis omnium hominum.

1494. — His autem rationibus respondet Commentator praedictus, in III *de Anima*, dicens quod intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam, scilicet per speciem intelligibilem, cuius unum subiectum est phantasma in nobis existens, quod est in diversis diversum. Et sic intellectus possibilis numeratur in diversis, non ratione suae sub-

stantiae, sed ratione suae formae.

1495. — Quod autem haec responsio nulla sit, apparet per ea quae supra dicta sunt. Ostensum est enim supra (1361 sqq.) quod non est possibile hominem intelligere si sic solum intellectus possibilis continuaretur nobiscum.

1496. — Dato autem quod praedicta continuatio sufficeret ad hoc quod homo esset intelligens, adhuc responsio dicta rationes supra dictas non solvit. Secundum enim dictam positionem, nihil ad intellectum pertinens remanebit numeratum secundum multitudinem hominum nisi solum phantasma. Et hoc ipsum phantasma non erit numeratum secundum quod est intellectum in actu: quia sic est in intellectu possibili [6], et est abstractum a materialibus conditionibus per intellectum agentem. Phantasma autem, secundum quod est intellectum in potentia, non excedit gradum animae sensitivae. Adhuc igitur non remanebit alius hic homo ab illo nisi per animam sensitivam. Et sequetur praedictum inconveniens, quod non sint plures homines hic et ille.

1497. — Praeterea. Nihil sortitur speciem per id quod est in potentia, sed per id quod est actu. Phantasma autem, secundum quod est numeratum, est tantum in potentia ad esse intelligibile. Ergo per phantasma, secundum quod numeratur, non sortitur hoc individuum speciem animalis intellectivi, quod est ratio hominis. Et sic remanebit illud quod speciem humanam dat, non esse numeratum in diversis.

1498. — Adhuc. Illud per quod speciem sortitur unumquodque vivens, est perfectio prima, et non perfectio secunda: ut patet per ARISTOTELEM, in II *de Anima* (cfr. 1397). Phantasma autem non est perfectio prima, sed perfectio secunda: est enim phantasia *motus factus a sensu secundum actum*, ut dicitur in libro *de Anima*. Non est igitur ipsum phantasma quod numeratur, a quo homo speciem habet.

1499. — Amplius. Phantasmata quae sunt intellecta in potentia, diversa sunt. Illud autem quo aliquid speciem sortitur, oportet esse unum: nam species una est unius. Non igitur per phantasmata, prout ponuntur numerari in diversis, ut sunt intellecta in potentia, homo speciem sortitur.

1500. — Item. Illud quo homo sortitur speciem, oportet semper esse manens in eodem individuo dum durat: alias individuum non semper esset unius et eiusdem speciei, sed quandoque huius, quandoque illius. Phantasmata autem non semper eadem manent in uno homine, sed quaedam de novo adveniunt, et quaedam praeexistentia abolentur. Individuum igitur hominis neque per phantasma sortitur speciem; neque per ipsum continuatur principio suae speciei, quod est intellectus possibilis.

1501. — *a*) Si autem dicatur quod hic homo non sortitur speciem ab ipsis phantasmatibus, sed a virtutibus in quibus sunt phantasmata, scilicet imaginativa, memorativa et cogitativa, quae est propria homini, quam ARISTOTELES in III *de Anima* (cfr. 1370), *passivum intellectum*

substância, mas devido à sua forma. No entanto, esta resposta é nula, como se depreende dos argumentos acima propostos. Ora, foi demonstrado que não é possível ter o homem conhecimento intelectivo, se o intelecto possível é unido a nós deste modo. Com efeito, concedido que a precitada continuação é suficiente para que o homem seja inteligente, mesmo assim tal resposta não invalida os argumentos anteriores. Ora, segundo a tese exposta, nada do que pertence ao intelecto permanecerá multiplicado nos múltiplos homens, senão o fantasma. E este mesmo fantasma não será multiplicado enquanto atualmente entendido pelo intelecto, porque deste modo está no intelecto possível e abstraído, pelo intelecto agente, das condições materiais. Ora, o fantasma, enquanto está em potência para a intelecção, não excede o nível da alma sensitiva. Por isso, um homem continuará a ser diverso do outro só devido a esta alma. Seguir-se-á, então, o predito inconveniente, isto é, que um homem e outro homem não serão vários homens.

7. Além disso, nenhuma coisa recebe a espécie por meio daquilo que é potência, mas por meio daquilo que é ato. Ora, o fantasma, enquanto está multiplicado, está apenas em potência para o ser inteligível. Logo, pelo fantasma, enquanto está multiplicado, um indivíduo não recebe a espécie de animal inteligente, que constitui a natureza do homem. E, assim, aquilo que dá a espécie humana permanecerá não multiplicado nos diversos indivíduos.

8. Além disso, aquilo mediante o qual todo vivente recebe a espécie é perfeição, e não é perfeição segunda, como diz Aristóteles (II Sobre a Alma 1, 412a; Cmt 1, 221). Ora, o fantasma não é perfeição primeira, mas segunda, pois a fantasia é *movimento do sentido em ato* (III Sobre a Alma 3, 429a; Cmt 6, 666). Logo, não é do fantasma multiplicado que o homem recebe a espécie.

9. Além disso, os fantasmas, enquanto inteligíveis em potência, são múltiplos. Ora, aquilo pelo qual uma coisa recebe a espécie é necessariamente uno, porque a espécie vem de um só princípio. Logo, o homem não recebe a espécie pelos fantasmas, enquanto são vários nos diversos indivíduos e inteligíveis em potência.

10. Além disso, aquilo mediante o qual o homem recebe a espécie é necessariamente permanente no mesmo indivíduo enquanto este dura, pois, em caso contrário, não seria indivíduo sempre da mesma espécie, mas, ora de uma, ora de outra. No entanto, os fantasmas nem sempre permanecem nos mesmos homens, mas uns aparecem e desaparecem. Por conseguinte, o homem individual também não recebe a espécie pelos fantasmas, nem é por meio deles que permanece unido ao princípio de sua espécie, que é o intelecto possível.

11. Porém, pode-se dizer que determinado homem não recebe as espécies do próprio fantasma mas, das potências em que os fantasmas estão, isto é, da imaginativa, da memorativa e da cogitativa, sendo que para Aristóteles esta é faculdade própria do homem, que a denomina *intelecto passivo* (III Sobre a Alma 5, 430a;

Cmt 10, 745), mas seguem-se ainda assim as mesmas inconveniências. Isto porque a potência cogitativa tem operação referente só ao singular, cujas intenções divide e compõe, e mediante órgão corpóreo ela opera. Por isso, ela não transcende o gênero da alma sensitiva. Ora, o homem não recebe da alma sensitiva o ser homem, mas o ser animal. Por isso, resta ainda afirmar que ela se multiplica em nós somente naquilo que convém ao homem enquanto animal.

12. Além disso, a potência cogitativa, porque opera mediante um órgão, não é aquilo por meio do qual temos conhecimento intelectivo, pois este não é próprio de órgão algum. Ora, aquilo mediante o qual temos conhecimento intelectivo é aquilo mediante o qual o homem é homem, porque este conhecimento é operação própria do homem e provém da sua espécie. Por isso, um indivíduo não é homem por causa da potência cogitativa, nem por esta potência ele se diferencia dos irracionais, como julga o Comentador.

13. Além disso, potência cogitativa não se ordena para o intelecto possível, pelo qual o homem tem o conhecimento intelectivo, senão pelo seu ato, pelo qual se preparam os fantasmas para, mediante o intelecto agente, se tornem inteligíveis em ato e perfeetíveis do intelecto possível. Ora, esta operação nem sempre permanece a mesma em nós. Por isso, é impossível que o homem, por meio dela, ou se una ao princípio da espécie, ou dela receba a sua espécie. Por isso, também é evidente que a resposta acima deva ser totalmente rejeitada.

14. Além disso, aquilo mediante o qual algo opera ou age é o princípio do qual provém a operação, não somente quanto ao ser, mas também quanto à pluralidade e unidade, pois, por exemplo, de um só calor não provém senão uma calefação, ou seja, uma calefação ativa, embora possa haver muitas coisas calefatas, segundo a diversidade de muitos calefacientes para um mesmo calor. Ora, o intelecto possível é aquele *mediante o qual a alma tem conhecimento intelectivo* (III Sobre a Alma 4, 429a; Cmt 7, 672, 683). Se, pois, o intelecto possível deste ou daquele homem é um só e numericamente o mesmo, será também a intelecção de ambos uma só e a mesma. O que evidentemente não é possível, porque é impossível haver uma só operação de muitos indivíduos. Logo, é impossível haver um só intelecto possível para um e outro homem.

15. Porém, se se disser que o próprio conhecimento intelectivo se multiplica segundo a pluralidade dos fantasmas, isto não pode ser aceito. Com efeito, como foi dito, a ação de um único agente só se multiplica segundo a multiplicidade nos quais ela passa. Ora, a intelecção e a volição, e coisas semelhantes, não são ações que passam para matéria exterior, mas permanecem no próprio agente como perfeições suas, segundo Aristóteles (IX Metafísica 8, 1050a; Cmt 8, 1862ss). Logo, uma só intelecção não pode ser multiplicada em diversos fantasmas.

16. Além disso, os fantasmas estão de certo modo para o intelecto possível como o ativo para o passivo,

vocat: adhuc sequuntur eadem inconvenientia.

b) Quia, cum virtus cogitativa habeat operationem solum circa particularia, quorum intentiones dividit et componit, et habeat organum corporale per quod agit, non transcendit genus animae sensitivae. Homo autem ex anima sensitiva non habet quod sit homo, sed quod sit animal. Adhuc igitur relinquitur quod numeretur in nobis solum in quod competit homini inquantum est animal.

1502. — Praeterea. Virtus cogitativa, cum operetur per organum, non est id quo intelligimus: cum intelligere non sit operatio alicuius organi. Id autem quo intelligimus, est illud quo homo est homo: cum intelligere sit propria operatio hominis consequens eius speciem. Non est igitur hoc individuum homo per virtutem cogitativam: neque haec virtus est id per quod homo substantialiter differt a brutis, ut COMMENTATOR praedictus fingit.

1503. — Adhuc. Virtus cogitativa non habet ordinem ad intellectum possibilem, quo intelligit homo, nisi per suum actum quo praeparantur phantasmata ut per intellectum agentem fiant intelligibilia actu et perficientia intellectum possibilem. Operatio autem ista non semper eadem manet in nobis. Impossibile est igitur quod homo per eam vel continuetur principio speciei humanae; vel per eam habeat speciem. Sic igitur patet quod praedicta responsio omnino confutanda est.

1504. — Item. Id quo aliquid operatur aut agit, est principium ad quod sequitur operatio non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad multitudinem aut unitatem: ab eodem enim calore non est nisi unum calefacere, sive una calefactio activa; quamvis possit esse multiplex calefieri, sive multae calefactiones passivae, secundum diversitatem calefactorum simul per unum calorem. Intellectus autem possibilis est *quo intelligit anima:* ut dicit ARISTOTELES in III *de Anima*. Si igitur intellectus possibilis huius et illius hominis sit unus et idem numero, necesse erit etiam intelligere utriusque esse unum et idem. Quod patet esse impossibile: nam diversorum individuorum impossibile est esse operationem unam. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse unum huius et illius.

1505. — *a*) Si autem dicatur quod ipsum intelligere multiplicatur secundum diversitatem phantasmatum: hoc stare non potest.

b) Sicut enim dictum est, unius agentis una actio multiplicatur solum secundum diversa subiecta in quae transit illa actio. Intelligere autem et velle, et huiusmodi, non sunt actiones transeuntes in exteriorem materiam, sed manent in ipso agente quasi perfectiones ipsius agentis: ut patet per ARISTOTELEM in IX *Metaphysicae*. Non potest igitur unum intelligere intellectus possibilis multiplicari per diversitatem phantasmatum.

1506. — Praeterea. Phantasmata se habent ad intellectum possibilem ut activum

quodammodo ad passivum: secundum quod ARISTOTELES dicit, in III *de Anima*, quod *intelligere quoddam pati est*. Pati autem ipsum patientis diversificatur secundum diversas formas activorum sive species, non secundum diversitatem eorum in numero. In uno enim passivo sequitur simul a duobus activis, scilicet calefaciente et desiccante, calefieri et desiccari: non autem a duobus calefacientibus sequitur in uno calefactibili duplex calefieri, sed unum tantum; nisi forte sint diversae species caloris. Cum enim calor duplex unius speciei non possit esse in uno subiecto; motus autem numeratur secundum terminum ad quem: si sit unius temporis et eiusdem subiecti, non poterit esse duplex calefieri in uno subiecto. Et hoc dico, nisi sit alia species caloris: sicut ponitur in semine calor ignis, caeli et animae. Ex diversitate igitur phantasmatum intellectus possibilis non multiplicatur nisi secundum diversarum specierum intelligentiam: ut dicamus quod aliud est eius intelligere prout intelligit hominem, et prout intelligit equum. Sed horum unum intelligere simul convenit omnibus hominibus. Ergo adhuc sequetur quod idem intelligere numero sit huius hominis et illius.

1507. — Adhuc. Intellectus possibilis intelligit hominem, non secundum quod est hic homo, sed inquantum est *homo* simpliciter, secundum rationem speciei. Haec autem ratio una est, quantumcumque phantasmata hominis multiplicentur, vel in uno homine vel in diversis, secundum diversa individua hominis, quorum proprie sunt phantasmata. Multiplicatio igitur phantasmatum non potest esse causa quod multiplicetur ipsum intelligere intellectus possibilis respectu unius speciei. Et sic adhuc remanebit una actio numero diversorum hominum.

1508. — Item. Proprium subiectum habitus scientiae est intellectus possibilis: quia eius actus est considerare secundum scientiam. Accidens autem, si sit unum, non multiplicatur nisi secundum subiectum. Si igitur intellectus possibilis sit unus omnium hominum, necesse erit quod scientiae habitus idem secundum speciem, puta habitus grammaticae, sit idem numero in omnibus hominibus. Quod est inopinabile. Non est igitur intellectus possibilis unus in omnibus.

1509. — *a*) Sed ad hoc dicunt quod subiectum habitus scientiae non est intellectus possibilis, sed intellectus passivus et virtus cogitativa (cfr. 1370).

b) Quod quidem esse non potest. Nam, sicut probat ARISTOTELES, in II *Ethicorum*, *ex similibus actibus fiunt similes habitus, et similes etiam actus reddunt*. Ex actibus autem intellectus possibilis fit habitus scientiae in nobis: et ad eosdem actus potentes sumus secundum habitum scientiae. Habitus igitur scientiae est in intellectu possibili, non passivo.

1510. — Adhuc. Scientia est de conclusionibus demonstrationum: nam demonstra-

pois diz Aristóteles que o *conhecimento intelectivo é uma certa passividade* (III Sobre a Alma 4, 429a; Cmt 7—9, 675s, 720ss). Ora, a passividade do paciente é diversificada segundo as diversas formas dos elementos ativos ou segundo as espécies, não segundo a diversidade numérica. Pois, um só passivo, o ser aquecido e secado, resulta simultaneamente de dois ativos, a saber, do que aquece e do que seca. Mas, de dois que aquececem, não resulta num só aquecível duplo aquecimento, porém um só, a não ser que atualmente haja diversas espécies de calor.

Com efeito, o duplo calor de uma só espécie não pode estar num só sujeito; e o movimento é numerado segundo o termo para qual se dirige; se isto se realiza em um só tempo e no mesmo sujeito, não poderá ser duplo o aquecimento num só sujeito. E digo isto a não ser que haja uma outra espécie de calor, como, por exemplo, se diz que no sêmen há calor do fogo, do céu e da alma. Portanto, pela multiplicidade das imagens, a intelecção não se multiplica no intelecto possível senão pelo conhecimento das diversas espécies. Assim dizemos que a intelecção é diversa enquanto conhecemos o homem e o cavalo. Este modo de conhecer convém igualmente a todos os homens. Logo, ainda resulta que a intelecção deste ou daquele homem é numericamente a mesma.

17. Além disso, o intelecto possível tem conhecimento do homem, não enquanto é um homem singular, mas enquanto é *simplesmente homem*, segundo a natureza específica. Este conceito é uno, embora se multipliquem os fantasmas, quer em um só, quer em diversos homens, segundo os múltiplos indivíduos humanos, aos quais os fantasmas pertencem propriamente. Por isso, a multiplicação dos fantasmas não pode ser causa da multiplicação das intelecções no intelecto possível referente à espécie. E assim permanece ainda numericamente uma só ação de diversos homens.

18. Além disso, o sujeito próprio do hábito de ciência é o intelecto possível, porque é da natureza do seu ato pensar cientificamente. Ora, o acidente, se é um, não se multiplica senão segundo o sujeito. Por conseguinte, se o intelecto possível é um só para todos os homens, será necessário que o hábito de ciência, se for especificamente o mesmo, como, por exemplo, o hábito da gramática, seja numericamente o mesmo para todos os homens, o que é impensável. Logo, o intelecto possível não é um só para todos os homens.

19. Quanto a isto, dizem, no entanto, que o sujeito do hábito da ciência não é o intelecto possível, mas o intelecto passivo e a potência cogitativa. O que, porém, não é verdade, pois, segundo Aristóteles, *de atos semelhantes resultam hábitos semelhantes, e estes tornam também os atos semelhantes* (II Ética 1, 1103b; Cmt 1, 252s). Ora, o hábito da ciência é produzido em nós pelos atos do intelecto possível, e para os mesmos atos somos capazes pelo hábito da ciência. Logo, o hábito da ciência está no intelecto possível e não no intelecto passivo.

20. Além disso, a ciência trata das conclusões e das demonstrações, pois a ciência é *o silogismo que produz*

conhecimento, segundo Aristóteles (I Analíticos Posteriores 2, 71b; Cmt 4, 36). Ora, as conclusões das demonstrações são universais, como também os princípios. Estarão, pois, na potência que conhece os universais. Ora, o intelecto passivo não conhece os universais, mas os conceitos singulares. Logo, não é sujeito do hábito da ciência.

21. Além disso, foram anteriormente alegadas várias razões contrárias, quando se tratou da união do intelecto possível com o homem (c. LX). No entanto, parece que o engano de afirmar que o hábito da ciência está no intelecto passivo veio de que os homens estão mais ou menos dispostos para as considerações científicas, conforme a diversa disposição da potência cogitativa e da imaginativa. Mas esta disposição depende dessas potências como de disposições remotas, como também depende do bom tato e da compleição corpórea, pois diz Aristóteles que os homens de bom tato e de constituição delicada são *bem dispostos para o pensamento* (II Sobre a Alma 9, 421a; Cmt. 19, 485). Ora, do hábito da ciência vem a faculdade de pensar, como o ato que vem do seu princípio próximo. Com efeito, é necessário que o hábito da ciência aperfeiçoe a potência intelectiva, para operar facilmente quando quiser, como as outras potências são aperfeiçoadas pelos hábitos que nelas estão.

22. Além disso, as disposições das referidas potências vêm da parte do objeto, isto é, dos fantasmas. Estes, devido à bondade destas potências, são dispostos para tornar-se inteligíveis em ato por meio do intelecto agente. Ora, as disposições que são da parte do objeto não são os hábitos, mas as que são da parte das potências. É assim que as disposições, pelas quais as coisas terríveis tornam-se mais toleráveis, não constituem o hábito da fortaleza, mas disposição mediante a qual uma parte da alma, o irascível, é disposta para suportar coisas terríveis. Logo, é claro que o hábito da ciência não está no intelecto passivo, como disse o Comentador, mas antes no intelecto possível.

23. Além disso, se há um só intelecto possível para todos os homens, é necessário afirmar que ele sempre foi, se os homens sempre existiram, como afirmam e, com maior razão, o intelecto agente sempre foi porque *o agente é mais elevado que o paciente*, como diz Aristóteles (III Sobre a Alma 5, 430a; Cmt 10, 733). Ora, se o agente é eterno e o paciente é eterno, necessariamente serão eternas as coisas recebidas. Por conseguinte, as espécies inteligíveis desde a eternidade estiveram no intelecto possível. Por isso, ele não recebe novas espécies inteligíveis. Ora, os sentidos e a fantasia não são necessários ao conhecimento intelectivo senão para que deles sejam recebidas as espécies inteligíveis. Por conseguinte, nem o sentido, nem a fantasia serão necessários à intelecção. Haverá, então, repetição da tese de Platão, segundo a qual a ciência não é adquirida pelos sentidos, e que pelos sentidos somos excitados à recordação do que anteriormente foi conhecido.

24. Mas a isto responde o Comentador que as espécies inteligíveis têm duplo sujeito. Recebem elas de um, a eternidade, isto é, do intelecto possível; do outro,

tio est *syllogismus faciens scire*, ut ARISTOTELES dicit in I *Posteriorum*. Conclusiones autem demonstrationum sunt universales, sicut et principia. Erit igitur in illa virtute quae est cognoscitiva universalium. Intellectus autem passivus non est cognoscitivus universalium, sed particularium intentionum. Non est igitur subiectum habitus scientiae.

1511. — Praeterea. Contra hoc sunt plures rationes adductae supra, cum de unione intellectus possibilis ad hominem ageretur (cap. 60).

1512. — *a*) Videtur autem ex hoc fuisse deceptio in ponendo habitum scientiae in intellectu passivo esse, quia homines inveniuntur promptiores vel minus prompti ad scientiarum considerationes secundum diversam dispositionem virtutis cogitativae et imaginativae.

b) Sed ista promptitudo dependet ab illis virtutibus sicut ex dispositionibus remotis: prout etiam dependet a bonitate tactus et corporis complexione; secundum quod dicit ARISTOTELES, in II *de Anima*, homines boni tactus et mollis carnis esse *bene aptos mente*. Ex habitu autem scientiae inest facultas considerandi sicut ex proximo principio actus: oportet enim quod habitus scientiae perficiat potentiam qua intelligimus, *ut agat cum voluerit* faciliter, sicut et alii habitus potentias in quibus sunt.

1513. — Item. Dispositiones praedictarum virtutum sunt ex parte obiecti, scilicet phantasmatis, quod propter bonitatem harum virtutum praeparatur ad hoc quod faciliter fiat intelligibile actu per intellectum agentem. Dispositiones autem quae sunt ex parte obiectorum, non sunt habitus, sed quae sunt ex parte potentiarum: non enim dispositiones quibus terribilia fiunt toleranda, sunt habitus fortitudinis; sed dispositio qua pars animae, scilicet irascibilis, disponitur ad terribilia sustinenda. Ergo manifestum est quod habitus scientiae non est in intellectu passivo, ut COMMENTATOR praedictus dicit, sed magis in intellectu possibili.

1514. — Item. Si unus est intellectus possibilis omnium hominum, oportet ponere intellectum possibilem semper fuisse, si homines semper fuerunt, sicut ponunt: et multo magis intellectum agentem, quia *agens est honorabilius patiente*, ut ARISTOTELES dicit. Sed si agens est aeternum, et recipiens aeternum, oportet recepta esse aeterna. Ergo species intelligibiles ab aeterno fuerunt in intellectu possibili. Non igitur de novo recipit aliquas species intelligibiles. Ad nihil autem sensus et phantasia sunt necessaria ad intelligendum nisi ut ab eis accipiantur species intelligibiles. Sensus igitur non erit necessarius ad intelligendum, neque phantasia. Et redibit opinio PLATONIS, quod scientiam non acquirimus per sensus, sed ab eis excitamur ad rememorandum prius scita.

1515. — Sed ad hoc respondet Commentator praedictus, quod species intelligibiles habent duplex subiectum: ex uno quorum habent aeternitatem, scili-

cet ab intellectu possibili; ab alio autem habent novitatem, scilicet a phantasmate; sicut etiam speciei visibilis subiectum est duplex, scilicet res extra animam et potentia visiva.

1516. — Haec autem responsio stare non potest. Impossibile enim est quod actio et perfectio aeterni dependeat ab aliquo temporali. Phantasmata autem temporalia sunt, de novo quotidie in nobis facta ex sensu. Impossibile est igitur quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit actu et operatur, dependeant a phantasmatibus, sicut species visibilis dependet a rebus quae sunt extra animam.

1517. — Amplius. Nihil recipit quod iam habet: quia recipiens oportet esse denudatum a recepto, secundum ARISTOTELEM. Sed species intelligibiles ante meum sentire vel tuum fuerunt in intellectu possibili: non enim qui fuerunt ante nos intellexissent, nisi intellectus possibilis fuisset reductus in actum per species intelligibiles. Nec potest dici quod species illae prius receptae in intellectu possibili, esse cessaverunt: quia intellectus possibilis non solum recipit; sed conservat quod recipit, unde in III *de Anima* dicitur esse *locus specierum*. Igitur ex phantasmatibus nostris non recipiuntur species in intellectu possibili. Frustra igitur per intellectum agentem fiunt intelligibilia actu nostra phantasmata.

1518. — Item. *Receptum est in recipiente per modum recipientis*. Sed intellectus secundum se est supra motum. Ergo quod recipitur in eo, recipitur fixe et immobiliter.

1519. — Praeterea. Cum intellectus sit superior virtus quam sensus, oportet quod sit magis unita: et ex hoc videmus quod unus intellectus habet iudicium de diversis generibus sensibilium, quae ad diversas potentias sensitivas pertinet. Unde accipere possumus quod operationes pertinentes ad diversas potentias sensitivas, in uno intellectu adunantur. Potentiarum autem sensitivarum quaedam recipiunt tantum, ut sensus: quaedam autem retinent, ut imaginatio et memoria; unde et *thesauri* dicuntur (1528 b). Oportet igitur quod intellectus possibilis et recipiat, et retineat recepta.

1520. — Amplius. In rebus naturalibus vanum est dicere quod id ad quod pervenitur per motum, non permaneat, sed statim esse desinat: propter quod repudiatur positio dicentium omnia semper moveri; oportet enim motum ad quietem terminari. Multo igitur minus dici potest quod receptum in intellectu possibili non conservetur.

1521. — Adhuc. Si ex phantasmatibus quae sunt in nobis intellectus possibilis non recipit aliquas species intelligibiles, quia iam recepit a phantasmatibus eorum qui fuerunt ante nos; pari ratione, a nullorum phantasmatibus recipit quos alii praecesserunt. Sed quoslibet aliqui alii praecesserunt, si mundus est aeternus, ut ponunt. Nunquam igitur intellectus possibilis recipit aliquas species a phantasmatibus. Frustra igitur ponitur intellectus agens ab ARISTOTELE, ut faciat phantasmata esse intelligibilia actu (cf. cap. 78).

o que é novo, isto é, dos fantasmas. Também é duplo o sujeito da espécie visível: o objeto da alma e a potência visiva. Mas esta resposta é inadmissível. Com efeito, é impossível que a ação e a perfeição do eterno dependam de uma coisa corpórea. Ora, os fantasmas são temporais, repetindo-se diariamente em nós, enquanto produzidos pelos sentidos. Por conseguinte, é impossível que as espécies inteligíveis, mediante as quais o intelecto possível põe-se em ato e opera, dependam dos fantasmas como as espécies visíveis dependem das coisas que estão fora da alma.

25. Além disso, nenhuma coisa recebe o que já tem, porque o recipiente deve estar vazio da coisa recebida, segundo Aristóteles (ibid 4, 429a; Cmt 7, 680). Ora, as espécies inteligíveis estavam no intelecto possível anteriormente ao meu e ao teu sentir, porque os que viveram antes de nós não teriam conhecimento intelectivo, se o intelecto possível não tivesse sido reduzido a ato pelas espécies inteligíveis. Nem se pode dizer que aquelas espécies inteligíveis primeiramente recebidas no intelecto possível deixaram de existir, porque este intelecto não somente recebe, como também conserva o que recebe, razão por que Aristóteles diz ser ele *o lugar das espécies* (ibid Cmt 7, 686). Por isso, não é dos nossos fantasmas que provêm as espécies inteligíveis no intelecto possível. Por conseguinte, inutilmente os nossos fantasmas se tornam inteligíveis em ato por meio do intelecto agente.

26. Além disso, *o recebido está no recipiente à maneira do recipiente*. Ora, o intelecto como tal está acima do movimento. Logo, o que nele é recebido, o é de modo fixo e imóvel.

27. Além disso, como o intelecto é uma potência superior aos sentidos, necessariamente é mais unificada, e, por isso, vemos que um intelecto julga de vários gêneros de sensíveis que pertencem às potências sensíveis. Daí podermos aceitar que as operações que pertencem a diversas potências sensitivas se unem em um só intelecto. Ora, das potências sensitivas, umas somente recebem, como os sentidos; mas outras são capazes de reter, como a imaginação e a memória que, por isso, são chamadas de *tesouros*. Logo, é necessário que o intelecto possível receba e retenha o recebido.

28. Além disso, nas coisas naturais, é inútil dizer que aquilo que se atinge por movimento não permanece, mas que cessa imediatamente. Por isso, rejeita-se a tese dos que afirmam que todas as coisas se movem sempre, pois é preciso que o movimento termine no repouso. Logo, muito menos se pode afirmar que não se conserva o que foi recebido no intelecto possível.

29. Além disso, se dos fantasmas que estão em nós o intelecto possível não recebe algumas espécies inteligíveis, porque já as recebera dos fantasmas daqueles que existiram antes de nós, pelo mesmo motivo não as recebe dos fantasmas de nenhum dos que existiram precedidos por outros. Ora, todos foram precedidos por outros, se o mundo é eterno, como afirmam eles. Por conseguinte, o intelecto possível nunca recebe espécies provenientes de fantasmas. Logo, inutilmente é posto o intelecto possível por Aristóteles, para que ele reduza os fantasmas inteligíveis a ato.

30. Além disso, disto parece concluir-se que o intelecto possível não necessita dos fantasmas para a intelecção. Ora, nós as temos pelo intelecto possível. Por isso, também não necessitaremos do sentido e dos fantasmas para o conhecimento intelectivo. Mas isto é evidentemente falso e contrário à sentença de Aristóteles.

31. Se, porém, for dito que, por motivo idêntico, não necessitamos dos fantasmas para conhecer as coisas cujas espécies inteligíveis estão conservadas no intelecto, embora existam muitos intelectos possíveis nos vários homens, isto contradiz a sentença de Aristóteles que afirma que *a alma jamais tem intelecção sem os fantasmas* (ibid 7, 431a, Cmt 12, 772). Além disso, esta objeção não é concludente. Com efeito, o intelecto possível, como qualquer substância, opera segundo o modo da sua natureza. Ora, segundo a sua natureza o intelecto possível é forma do corpo. Por isso, tem intelecção das coisas imateriais, mas as vê em algo material. O sinal disto está em que, na doutrina dos universais, são dados exemplos particulares para que se possa através deles ver o que se diz. Por conseguinte, o intelecto possível está para o fantasma de que necessita, antes de ser recebida a espécie inteligível, de modo diferente do que depois de a ter recebido. Com efeito, antes, dele necessita para receber a espécie inteligível, razão pela qual ele está para o intelecto possível como objeto movente. E depois de a espécie estar nele, dele necessita como instrumento ou fundamento da sua espécie. Por isso, está para os fantasmas como causa eficiente, pois, segundo o império do intelecto, forma-se na imaginação o fantasma que convém à espécie inteligível, e no qual resplandece a espécie inteligível, como o exemplar resplandece no exemplado ou na imagem. Por conseguinte, se no intelecto possível estivessem sempre as espécies, jamais estaria para os fantasmas como o recipiente está para o objeto que o move.

32. Além disso, o intelecto possível é *aquilo pelo qual o homem tem conhecimento intelectivo*, segundo Aristóteles (ibid 4, 429a; Cmt 7, 672, 683) Ora, se o intelecto possível é um só e eterno para todos os homens, necessariamente já estão nele recebidas todas as espécies inteligíveis de tudo o que foi ou será conhecido pelos homens. Por isso, cada um de nós que tem conhecimento intelectivo pelo intelecto possível, ou melhor, cuja intelecção é a própria intelecção do intelecto possível, conhece todas as coisas que foram e que são conhecidas por quem quer que seja. Ora, isto é evidentemente falso.

33. A este argumento o Comentador responde que nós temos intelecção pelo intelecto possível só na medida em que ele se une a nós pelos fantasmas. E porque os fantasmas não são os mesmos e igualmente dispostos em todos os homens, nem tudo o que um conhece, conhecem-no também os outros. Vê-se, pois, que esta conclusão concorda com as premissas, mesmo que o intelecto possível não seja um só, pois não conhecemos as coisas que nele estão se não houver fantasmas dispostos para tal.

Mas é evidente que esta resposta não foge da in-

1522. — Praeterea. Ex hoc videtur sequi quod intellectus possibilis non indigeat phantasmatibus ad intelligendum. Nos autem per intellectum possibilem intelligimus. Neque igitur nos sensu et phantasmate indigebimus ad intelligendum. Quod est manifeste falsum et contra sententiam ARISTOTELIS.

1523. — *a*) Si autem dicatur quod, pari ratione, non indigeremus phantasmate ad considerandum ea quorum species intelligibiles sunt in intellectu conservatae, etiam si intellectus possibiles sint plures in diversis: quod est contra ARISTOTELEM, qui dicit quod *nequaquam sine phantasmate intelligit anima*: patet quod non est conveniens obviatio.

b) Intellectus enim possibilis, sicut et quaelibet substantia, operatur secundum modum suae naturae. Secundum autem suam naturam est forma corporis. Unde intelligit quidem immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiali. Cuius signum est, quod in doctrinis universalibus exempla particularia ponuntur, in quibus quod dicitur inspiciatur.

c) Alio ergo modo se habet intellectus possibilis ad phantasma quo indiget, ante speciem intelligibilem: et alio modo postquam recepit speciem intelligibilem. Ante enim, indiget eo ut ab eo accipiat speciem intelligibilem: unde se habet ad intellectum possibilem ut obiectum movens. Sed post speciem in eo receptam, indiget eo quasi instrumento sive fundamento suae speciei: unde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens; secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato sive in imagine. Si ergo intellectus possibilis semper habuisset species, nunquam compararetur ad phantasmata sicut recipiens ad obiectum motivum.

1524. — Item. Intellectus possibilis est *quo anima et homo intelligit*, secundum ARISTOTELEM. Si autem intellectus possibilis est unus omnium ac aeternus, oportet quod in ipso iam sint receptae omnes species intelligibiles eorum quae a quibuslibet hominibus sunt scita vel fuerunt. Quilibet igitur nostrum, qui per intellectum possibilem intelligit, immo cuius intelligere est ipsum intelligere intellectus possibilis, intelliget omnia quae sunt vel fuerunt a quibuscumque intellecta. Quod patet esse falsum.

1525. — Ad hoc autem Commentator praedictus respondet, dicens quod nos non intelligimus per intellectum possibilem nisi secundum quod continuatur nobis per nostra phantasmata. Et quia non sunt eadem phantasmata apud omnes nec eodem modo disposita, nec quicquid intelligit unus, intelligit alius. Et videtur haec responsio consonare praemissis. Nam etiam si intellectus possibilis non est unus, non intelligimus ea quorum species sunt in intellectu possibili nisi adsint phantasmata ad hoc disposita.

1526. — Sed quod dicta responsio non possit totaliter inconveniens evitare, sic patet. Cum intellectus possibilis factus est actu

agere per seipsum, ut dicit ARISTOTELES, in III *de Anima*. Unde videmus quod illud cuius scientiam semel accepimus, est in potestate nostra iterum considerare cum volumus. Nec impedimur propter phantasmata: quia in potestate nostra est formare phantasmata accommoda considerationi quam volumus; nisi forte esset impedimentum ex parte organi cuius est, sicut accidit in phreneticis et lethargicis, qui non possunt habere liberum actum phantasiae et memorativae. Et propter hoc ARISTOTELES dicit, in VIII *Phys.*, quod ille qui iam habet habitum scientiae, licet sit potentia considerans, non indiget motore qui reducat eum de potentia in actum, nisi removente prohibens, sed potest ipse exire in actum considerationis ut vult. Si autem in intellectu possibili sunt species intelligibiles omnium scientiarum, quod oportet dicere si est unus et aeternus, necessitas phantasmatum ad intellectum possibilem erit sicut est illius qui iam habet scientiam ad considerandum secundum scientiam illam, quod etiam sine phantasmatibus non posset. Cum igitur quilibet homo intelligat per intellectum possibilem secundum quod est reductus in actum per species intelligibiles, quilibet homo poterit considerare, cum voluerit, scita omnium scientiarum. Quod est manifeste falsum: sic enim nullus indigeret doctore ad acquirendum scientiam. Non est igitur unus et aeternus intellectus possibilis.

em ato pela espécie inteligível recebida, ele pode agir por si mesmo, como diz Aristóteles (ibid 4, 429b; Cmt 8, 700). Donde verificarmos que, aquilo cuja ciência uma vez recebemos está em nosso poder ser de novo considerado quando quisermos. Nem somos pelos fantasmas impedidos de tal, porque está em nosso poder formar fantasmas acomodados às considerações que quisermos, a não ser que haja impedimento da parte do órgão, do qual os fantasmas provêm, como acontece, por exemplo, nos frenéticos e letárgicos, que não podem ter ato livre da fantasia e da memorativa. E, por isso, diz Aristóteles (VIII Física 4, 255a-b; Cmt 8, 1031) que aquele que já tem o hábito da ciência, embora possua uma potência que considera, não necessita de movente que o reduza de potência a ato, senão para afastar o impedimento, mas ele mesmo pode entrar no ato da consideração quando quiser. Porém, se as espécies de todas as ciências estão no intelecto possível (o que se deve afirmar se ele é um só e eterno), a necessidade dos fantasmas para o mesmo será como daquele que já tem ciência para conhecer segundo ela, o que também não poderá ser feito por imagens. Como, porém, o homem tem intelecção pelo intelecto possível enquanto é reduzido a ato pelas espécies inteligíveis, cada homem poderá considerar, quando quiser, os conhecimentos de todas as ciências. O que é evidentemente falso, pois, se assim fosse, ninguém necessitaria de mestre para aprender uma ciência. Logo, não é um só, nem eterno, o intelecto possível.

CAP. LXXIV. - DE OPINIONE AVICENNAE, QUI POSUIT FORMAS INTELLIGIBILES NON CONSERVARI IN INTELLECTU POSSIBILI.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 3, q. 4, a 1; *Verit.* q. 10, a. 2: Avicenna; q. 19, a. 1: Sed haec opinio; *Quodlib.* III, q. 9, a. 1: Ponunt enim; XII, q. 9, a. 1; *Mem.* lect. 2 (315-317); I, q. 79, a. 6; I *Cor.* XIII, lect. 3 (791).

1527. — PRAEDICTIS vero rationibus obviare videntur quae AVICENNA ponit. Dicit enim, in suo libro *de Anima*, quod in intellectu possibili non remanent species intelligibiles nisi quandiu actu intelliguntur.

1528. — *a*) Quod quidem ex hoc probare nititur, quia, quandiu formae apprehensae manent in potentia apprehensiva, actu apprehenduntur: ex hoc enim fit *sensus in actu*, quod est *idem cum sensato in actu*, et similiter *intellectus in actu est intellectum in actu*. Unde videtur quod, quandocumque sensus vel intellectus est factus unum cum sensato vel intellecto, secundum quod habet formam ipsius, fit apprehensio in actu per sensum vel per intellectum.

b) Vires autem quae conservant formas non apprehensas in actu, dicit non esse vires apprehensivas, sed *thesauros virtutum apprehensivarum:* sicut imaginatio, quae est thesaurus formarum apprehensarum per sensum; et memoria, quae est, secundum ipsum, thesaurus intentionum apprehensarum absque sensu, sicut cum ovis apprehendit inimicitiam lupi. Hoc autem contingit huiusmodi virtutibus quod conservant formas non apprehensas actu, inquantum habent quae-

CAPÍTULO LXXIV
SOBRE A OPINIÃO DE AVICENA SOBRE A NÃO PERMANÊNCIA DAS FORMAS INTELIGÍVEIS NO INTELECTO POSSÍVEL

1. No entanto, parece que às sobreditas razões se opõe a tese de Avicena. Com efeito, diz ele (Sobre a Alma. Almagesto VI das Coisas Naturais 5, c.6 e 7), que as espécies inteligíveis não permanecem no intelecto possível senão enquanto conhecidas em ato. Procura prová-la da seguinte maneira: porque as formas apreendidas, enquanto permanecem na potência apreensiva, são apreendidas em ato, disto resulta *o sentido em ato, que se identifica com o sensato em ato,* e de modo semelhante *o entendimento em ato identifica-se com o entendido em ato* (III Sobre a Alma 2, 425b; Cmt 2, 590s; 4, 430a; Cmt 9, 724). Donde se vê que todas as vezes que o sentido ou o intelecto se identificam com o objeto sensível ou com o objeto inteligível, enquanto lhes possui a forma, realiza-se a apreensão atual pelo sentido ou pelo objeto. Porém, as potências que conservam as formas não apreendidas em ato, não as chama de potências apreensivas, mas de *tesouros das potências apreensivas.* Assim, a imaginação é o tesouro das formas apreendidas mediante os sentidos, e a memória é o tesouro das intenções apreendidas sem os sentidos, quando, por exemplo, a ovelha apreende a inimizade do lobo. Estas potências conservam as formas não apreendidas em ato, porque possuem órgãos corpóreos, nos

quais as formas são recebidas com recebimento próximo da apreensão. E, por esse motivo, a potência apreensiva, convertendo-se a estes tesouros, apreende em ato.

Ora, consta que o intelecto possível é a potência apreensiva, e que não tem órgão corpóreo. Donde concluir que é impossível que as espécies inteligíveis se conservem no intelecto possível, senão quando há intelecção atual. Por conseguinte, é necessário que as espécies inteligíveis conservem-se em algum órgão corpóreo, ou em alguma potência dotada de órgão corpóreo; ou que as formas inteligíveis sejam existentes por si mesmas, para as quais está o nosso intelecto possível como um espelho para as coisas que nele se vêem; ou que as espécies inteligíveis venham de novo ao intelecto possível mediante algum agente separado, sempre que tem conhecimento em ato.

Ora, a primeira destas três soluções é inadmissível, porque as formas existentes nas potências dotadas de órgãos corpóreos são somente inteligíveis em potência; a segunda reproduz a opinião de Platão, reprovada por Aristóteles (I Metafísica 9 990b; Cmt 14, 208ss). Donde ser admissível a terceira solução: porque sempre que temos intelecção atual, as espécies inteligíveis partem do intelecto agente para o intelecto possível de cada um, que ele apresenta como sendo uma substância separada.

2. Mas se se objetar que, neste caso, não há diferença entre o homem que apreende pela primeira vez e o que, ao depois, conhece atualmente o que antes conhecera, responde que o apreender outra coisa não é que *adquirir o perfeito hábito de se unir à inteligência agente para receber dela a forma inteligível.* E, por isso, antes de apreender há no homem uma potência para esta recepção, ao passo que o apreender é como que a potência adaptada.

3. E parece que esta posição condiz com o que Aristóteles demonstra (Sobre a Memória e a Reminiscência 1, 450a; Cmt 1, 318-322), a saber, que a memória não está na parte intelectiva, mas na parte sensitiva da alma. E, por isso, parece que a conservação das espécies inteligíveis não pertence à parte intelectiva. Porém, se com cuidado considerar-se esta posição quanto à origem, pouco ou nada diferirá ela da de Platão. Com efeito, Platão afirmou que as formas inteligíveis são certas substâncias separadas, das quais vinha para a nossa alma a ciência. E Avicena afirma que só de uma substância separada que, segundo ele, é o intelecto agente, a ciência vem para nossas almas. Ora, não há diferença quanto ao modo de aquisição de ciência, se de uma ou de muitas substâncias separadas a nossa ciência é causada. Com efeito, em ambos os casos se verifica que a nossa ciência não é causada pelas coisas sensíveis. Vemos, no entanto, o contrário naquele que, privado de algum sentido, fica também privado do conhecimento das coisas sensíveis que se conhecem por aquele sentido.

4. Mas é coisa nova dizer Avicena que o intelecto possível, ao ver as coisas singulares, que estão na

dam organa corporea, in quibus recipiuntur formae receptione propinqua apprehensioni. Et propter hoc, virtus apprehensiva, convertens se ad huiusmodi thesauros, apprehendit in actu.

c) Constat autem quod intellectus possibilis est virtus apprehensiva, et quod non habet organum corporeum. Unde concludit quod impossibile est quod species intelligibiles conserventur in intellectu possibili, nisi quandiu intelligit actu.

d) Oportet ergo quod vel ipsae species intelligibiles conserventur in aliquo organo corporeo, sive in aliqua virtute habente organum corporeum; vel oportet quod formae intelligibiles sint per se existentes, ad quas comparetur intellectus possibilis noster sicut speculum ad res quae videntur in speculo; vel oportet quod species intelligibiles fluant in intellectum possibilem de novo ab aliquo agente separato, quandocumque actu intelligit.

e) Primum autem horum trium est impossibile: quia formae existentes in potentiis utentibus organis corporalibus, sunt intelligibiles in potentia tantum.

Secundum autem est opinio PLATONIS, quam reprobat ARISTOTELES, in *Metaphysica* .

Unde concludit tertium: quod quandocumque intelligimus actu, fluunt species intelligibiles in intellectum possibilem nostrum ab intellectu agente, quem ponit ipse quandam substantiam separatam.

1529. — *a*) Si vero aliquis obiiciat contra eum quod tunc non est differentia inter hominem cum primo addiscit, et cum postmodum vult considerare in actu quae prius didicit:

b) Respondet quod addiscere nihil aliud est quam *acquirere perfectam habitudinem coniungendi se intelligentiae agenti ad recipiendum ab eo formam intelligibilem.* Et ideo ante addiscere est nuda potentia in homine ad talem receptionem: addiscere vero est sicut *potentia adaptata.*

1530. — Videtur etiam huic positioni consonare quod ARISTOTELES, in libro *de Memoria* , ostendit memoriam non esse in parte intellectiva, sed in parte animae sensitiva. Ex quo videtur quod conservatio specierum intelligibilium non pertineat ad partem intellectivam.

1531. — Sed si diligenter consideretur, haec positio, quantum ad originem, parum aut nihil differt a positione Platonis. Posuit enim Plato formas intelligibiles esse quasdam substantias separatas, a quibus scientia fluebat in animas nostras. Hic autem ponit ab una substantia separata, quae est intellectus agens secundum ipsum, scientiam in animas nostras fluere. Non autem differt, quantum ad modum acquirendi scientiam, utrum ab una vel pluribus substantiis separatis scientia nostra causetur: utrobique enim sequetur quod scientia nostra non causetur a sensibilibus. Cuius contrarium apparet per hoc quod qui caret aliquo sensu, caret scientia sensibilium quae cognoscuntur per sensum illum.

1532. — Dicere autem quod per hoc quod intellectus possibilis inspicit singularia quae

sunt in imaginatione, illustratur luce intelligentiae agentis ad cognoscendum universale; et quod actiones virium inferiorum, scilicet imaginationis et memorativae et cogitativae, sunt aptantes animam ad recipiendam emanationem intelligentiae agentis, est novum. Videmus enim quod anima nostra tanto magis disponitur ad recipiendum a substantiis separatis, quanto magis a corporalibus et sensibilibus removetur: per recessum enim ab eo quod infra est, acceditur ad id quod supra est . Non igitur est verisimile quod per hoc quod anima respicit ad phantasmata corporalia, quod disponatur ad recipiendam influentiam intelligentiae separatae.

1533. — PLATO autem radicem suae positionis melius est prosecutus. Posuit enim quod sensibilia non sunt disponentia animam ad recipiendum influentiam formarum separatarum, sed solum expergefacientia intellectum ad considerandum ea quorum scientiam habebat ab exteriori caus. tam. Ponebat enim quod a principio a formis separatis causabatur scientia in animabus nostris omnium scibilium: unde addiscere dixit esse quoddam reminisci. Et hoc necessarium est secundum eius positionem. Nam, cum substantiae separatae sint immobiles et semper eodem modo se habentes, semper ab eis resplendet scientia rerum in anima nostra, quae est eius capax.

1534. — Amplius. Quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Esse autem intellectus possibilis est magis firmum quam esse materiae corporalis. Cum igitur formae fluentes in materiam corporalem ab intelligentia agente, secundum ipsum, conserventur in ea, multo magis conservantur in intellectu possibili.

1535. — Adhuc. Cognitio intellectiva est perfectior sensitiva. Si igitur in sensitiva cognitione est aliquid conservans apprehensa, multo fortius hoc erit in cognitione intellectiva.

1536. — Item. Videmus quod diversa quae in inferiori ordine potentiarum pertinent ad diversas potentias, in superiori ordine pertinent ad unum: sicut sensus communis apprehendit sensata omnium sensuum propriorum. Apprehendere igitur et conservare, quae in parte animae sensitivae pertinent ad diversas potentias, oportet quod in suprema potentia, scilicet in intellectu, uniantur.

1537. — Praeterea. Intelligentia agens, secundum ipsum, influit omnes scientias. Si igitur addiscere nihil est aliud quam aptari ut uniatur intelligentiae agenti, qui addiscit unam scientiam, non magis addiscit illam quam aliam. Quod patet esse falsum.

1538. — Patet etiam quod haec opinio est contra sententiam ARISTOTELIS, qui dicit, in III *de Anima*, quod intellectus possibilis est *locus specierum:* quod nihil aliud est dicere quam ipsum esse *thesaurum intelligibilium specierum*, ut verbis AVICENNAE utamur.

1539. — Item. Postea subiungit quod quando intellectus possibilis acquirit scientiam, *est potens operari per seipsum*, licet non actu intelligat. Non igitur indiget influentia alicuius superioris agentis.

imaginação, é ilustrado pela luz do intelecto agente, para conhecer o universal; e que as ações das potências inferiores, a saber, da imaginativa, da memorativa e da cogitativa, são dispositivas da alma para receber a influência da inteligência agente. De fato, vemos que nossa alma tanto mais se dispõe para receber da parte das substâncias separadas, quanto mais se afasta das coisas sensíveis e corpóreas. Com efeito, pelo afastamento das coisas inferiores, aproximamo-nos das superiores. Por este motivo, não é verossímil que a alma, ao olhar os fantasmas corpóreos, se disponha para receber a influência da inteligência separada.

5. Mas Platão concluiu melhor do fundamento da sua tese, afirmou que as coisas não são dispositivas para a alma receber a influência das formas separadas, mas só despertadoras do intelecto para o conhecimento das coisas de que tinha ciência causada por um princípio extrínseco. Afirmava que, inicialmente, era causada em nossa alma a ciência de todas as coisas sensíveis, pelas substâncias separadas. Por isso, dizia que apreender é um certo recordar-se E isso é necessário segundo a sua tese, pois sendo as substâncias separadas imóveis e continuando sempre do mesmo modo, também delas vem a ciência para nossas almas, que é capaz de tê-la.

6. Além disso, o que é recebido em alguma coisa, nela está à maneira do recipiente. Ora, o ser do intelecto possível é mais firme que o ser da matéria corpórea. Sendo que as formas vindas do intelecto agente para a matéria corpórea, segundo ele (Avicena), nela se conservam, com maior razão conservar-se-ão no intelecto possível.

7. Além disso, o conhecimento intelectivo é superior ao sensitivo, pois, no conhecimento sensitivo, há algo que conserva as formas apreendidas. Com maior razão isto se dará no conhecimento intelectivo.

8. Além disso, vemos que as coisas que, na ordem inferior das potências, pertencem a diversas potências, pertencem, na ordem lógica superior, à maior, como, por exemplo, o sentido comum que apreende as sensações próprias de todos os sentidos. Ora, apreender e conservar, que pertencem, da parte da alma sensitiva, a diversas potências, necessariamente unem-se numa potência suprema, isto é, no intelecto.

9. Além disso, o intelecto agente, segundo ele (Avicena), influi em todas as ciências. Se, pois, apreender nada é senão uma adaptação para a união com o intelecto agente, quem apreende uma ciência não apreende mais esta que outra. O que é falso.

10. É ainda evidente que esta opinião é contra a sentença de Aristóteles que diz que o intelecto possível é o *lugar das espécies* (III Sobre a Alma 4, 429a; Cmt 7, 686), o que não significa que ele é o *tesouro das espécies inteligíveis*, para usarmos as próprias palavras de Avicena.

11. Além disso, posteriormente ele acrescenta que quando o intelecto possível readquire a ciência é *capaz de operar por si mesmo*, embora não tenha intelecção atual. Logo, não necessita do influxo de agente superior.

12. Diz também Aristóteles (VIII Física 4, 255a; Cmt 8, 1031) que, antes de apreender, o homem está propriamente em potência para a ciência e, por isso, necessita de um movente que o reduza a ato, ao passo que, depois de apreender, não necessita da influência do intelecto agente.

13. Acrescenta ainda Aristóteles, que *os fantasmas estão para o intelecto possível como as coisas sensíveis para os sentidos* (III Sobre a Alma 7-8, 431a ss; Cmt 12s, 770,791). Donde ser evidente que as espécies inteligíveis estão no intelecto possível vindas dos fantasmas, não de uma substância separada.

14. Não é difícil refutar os argumentos que parecem provar o contrário. Com efeito, o intelecto possível está em ato perfeito em virtude das espécies inteligíveis quando conhece em ato. Porém, quando não conhece em ato, não está perfeitamente em ato segundo aquelas espécies, mas está de maneira intermediária entre potência e ato. É isto que diz Aristóteles que *quando esta parte (isto é, o intelecto possível) torna-se cada uma das coisas que conhece, ele é dito conhecedor em ato. E isto acontece quando pode operar por si mesmo. Então se encontra em estado semelhante ao de potência, embora não igual ao estado que tem antes de apreender ou investigar* (ibid 4, 429b; Cmt 8, 700ss).

Quanto à memória, ela é posta na parte sensitiva, porque se refere a coisas sujeitas a determinado tempo, pois não se refere senão ao passado. Por isso, por não abstrair das condições singulares, não pertence à parte intelectiva, que se refere aos universais. Mas por essa razão não fica excluído que o intelecto possível seja conservador dos inteligíveis que abstraem de todas as condições singulares.

1540. — Dicit etiam, in VIII *Physicorum*, quod ante addiscere est homo in potentia essentiali ad scientiam, et ideo indiget motore per quem reducatur in actu: non autem, postquam iam addidicit, indiget per se motore. Ergo non indiget influentia intellectus agentis.

1541. — Dicit etiam, in III *de Anima*, quod *phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum*. Unde patet quod species intelligibiles sunt in intellectu possibili a phantasmatibus, non a substantia separata.

1542. — Rationes autem quae videntur in contrarium esse, non est difficile solvere. Intellectus enim possibilis est in actu perfecto secundum species intelligibiles cum considerat actu: cum vero non considerat actu, non est in actu perfecto secundum illas species, sed se habet medio modo inter potentiam et actum. Et hoc est quod ARISTOTELES dicit, in III *de Anima*, quod, *cum haec pars*, scilicet intellectus possibilis, *unaquaeque fiat, sciens dicitur secundum actum. Hoc autem accidit cum possit operari per seipsum. Est quidem et tunc potentia similiter quodammodo, non tamen similiter et ante addiscere aut invenire.*

1543. — Memoria vero in parte sensitiva ponitur, quia est alicuius prout cadit sub determinato tempore: non est enim nisi praeteriti. Et ideo, cum non abstrahat a singularibus conditionibus, non pertinet ad partem intellectivam, quae est universalium. Sed per hoc non excluditur quin intellectus possibilis sit conservativus intelligibilium, quae abstrahunt ab omnibus conditionibus particularibus.

CAPÍTULO LXXV
SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS QUE PARECEM PROVAR A UNIDADE DO INTELECTO POSSÍVEL

1. E para provar a unidade do intelecto possível apresentam-se alguns argumentos, os que convém demonstrar não serem válidos.

Com efeito, vê-se que toda forma que tem unidade específica e multiplicidade numérica é individualizada pela matéria, pois as coisas que têm unidade específica e multiplicidade numérica identificam pela forma e distinguem-se pela matéria. Se, pois, o intelecto possível é nos diversos homens numericamente múltiplo e especificamente uno, necessariamente em cada homem se individualiza pela matéria. Mas não pela matéria que é parte sua, porque, neste caso, a sua recepção seria do gênero da recepção da matéria-prima, e receberia formas individuais. Mas isto é contra a natureza do intelecto. Resulta, pois, que é individualizado pela matéria, ou seja, pelo corpo do homem do qual é for-

CAP. LXXV. - SOLUTIO RATIONUM QUIBUS VIDETUR PROBARI UNITAS INTELLECTUS POSSIBILIS.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 17, q. 2, a. 1 arg. 1, 3, 4; *ibid.* ad 1, ad 3, ad 4; *Anima*, a. 3 arg. 16, 17; *ibid.* ad 16, ad 17; *Spirit.* a. 9 arg. 6, 7, 8; *ibid.* ad 6, ad 7, ad 8; *Unit.* cap. 3 (233-235); cap. 5 (246-258); *Comp.* cap. 85 (149, 155).

1544. — AD probandum autem unitatem intellectus possibilis quaedam rationes adducuntur, quas oportet ostendere efficaces non esse.

1545. — *a)* Videtur enim quod omnis forma quae est una secundum speciem et multiplicatur secundum numerum, individuetur per materiam: quae enim sunt unum specie et multa secundum numerum, conveniunt in forma et distinguuntur secundum materiam. Si igitur intellectus possibilis in diversis hominibus sit multiplicatus secundum numerum, cum sit unus secundum speciem, oportet quod sit individuatus in hoc et in illo per materiam. Non autem per materiam quae sit pars sui: quia sic esset receptio eius de genere receptionis materiae primae, et *reciperet formas individuales*; quod est contra naturam intellectus. Relinquitur ergo quod individuetur per materiam quae est corpus hominis cuius ponitur forma.

b) Omnis autem forma individuata per materiam cuius est actus, est forma materialis. Oportet enim quod esse cuiuslibet rei dependeat ab eo a quo dependet individuatio eius: sicut enim principia communia sunt de essentia speciei, ita principia individuantia sunt de essentia huius individui. Sequitur ergo quod intellectus possibilis sit forma materialis. Et per consequens quod non recipiat aliquid nec operetur sine organo corporali. Quod etiam est contra naturam intellectus possibilis. Igitur intellectus possibilis non multiplicatur in diversis hominibus, sed est unus omnium.

1546. — Item. Si intellectus possibilis esset alius in hoc et in illo homine, oporteret quod species intellecta esset alia numero in hoc et in illo, una vero in specie: cum enim specierum intellectarum in actu proprium subiectum sit intellectus possibilis, oportet quod, multiplicato intellectu possibili, multiplicentur species intelligibiles secundum numerum in diversis. Species autem aut formae quae sunt eaedem secundum speciem et diversae secundum numerum, sunt *formae individuales*. Quae non possunt esse formae intelligibiles: quia intelligibilia sunt universalia, non particularia. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse multiplicatum in diversis individuis hominum. Necesse est igitur quod sit unus in omnibus.

1547. — Adhuc. Magister scientiam quam habet transfundit in discipulum. Aut igitur eandem numero: aut aliam numero diversam, non specie. Secundum videtur *impossibile esse:* quia sic magister causaret scientiam suam in discipulo sicut causat formam suam in alio *generando sibi simile in specie;* quod videtur pertinere ad agentia materialia. Oportet ergo quod eandem scientiam numero causet in discipulo. Quod esse non posset nisi esset unus intellectus possibilis utriusque. Necesse igitur videtur intellectum possibilem esse unum omnium hominum.

1548. — Sicut autem praedicta positio veritatem non habet, ut ostensum est (cap. 73), ita rationes positae ad ipsam confirmandam facile solubiles sunt.

1549 (1545). — Confitemur enim intellectum possibilem esse unum specie in diversis hominibus, plures autem secundum numerum: ut tamen non fiat in hoc vis, quod partes hominis non ponuntur in genere vel specie secundum se, sed solum ut sunt principia totius. Nec tamen sequitur quod sit forma materialis secundum esse dependens a corpore. Sicut enim animae humanae secundum suam speciem competit quod tali corpori secundum speciem uniatur, ita haec anima differt ab illa numero solo ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet. Et sic individuantur animae humanae, et per consequens intellectus possibilis, qui est potentia animae, secundum corpora, non quasi individuatione a corporibus causata.

ma. Ora, toda forma que é individualizada pela matéria, da qual é ato, é forma material. Pois, o ser de qualquer coisa necessariamente depende daquilo de que a sua individualização depende, porque, como os princípios comuns pertencem à essência da espécie, também os princípios individuantes são da essência do indivíduo. Resulta, pois, que o intelecto possível é forma material. E, conseqüentemente, que não opera nem recebe nada sem órgão corpóreo, o que também é contra a natureza do intelecto possível. Logo, o intelecto possível não se multiplica nos diversos indivíduos, mas é um só em todos.

2. Além disso, se o intelecto possível fosse um para cada homem, seria necessário que a espécie conhecida fosse em número diverso em cada um, mas una quanto à espécie, porque, sendo o intelecto possível o sujeito próprio das espécies conhecidas atualmente, seria necessário que, estando multiplicado, também se multiplicassem numericamente as espécies inteligíveis nos diversos sujeitos. Ora, as espécies ou formas que especificamente são as mesmas e numericamente diversas são formas individuais, que não podem ser formas inteligíveis, porque estas são universais e não individuais. Logo, é impossível que o intelecto possível seja multiplicado nos diversos indivíduos humanos. Por conseguinte, necessariamente é um só em todos.

3. Além disso, o mestre transmite ao discípulo a ciência que conhece, ou a mesma individualmente, ou uma outra numericamente diversa, mas especificamente una. Esta segunda hipótese parece ser impossível, porque desse modo o mestre causaria a sua ciência no discípulo como causa a sua espécie em outro, gerando um semelhante a si na espécie, o que se vê ser próprio dos agentes materiais. Por isso, é necessário que cause no discípulo uma ciência numericamente a mesma, o que não se daria se não houvesse um só intelecto possível em ambos. Logo, parece ser necessário haver um só intelecto possível para todos os homens.

4. Porém, como a tese acima exposta não é verdadeira, conforme se demonstrou (c. LXXIII), também os argumentos apresentados para confirmá-la são facilmente refutados.

Com efeito, afirmamos que o intelecto possível é especificamente uno nos diversos homens, mas numericamente múltiplo. Contudo, não se acentue demais isso, de modo que as partes do homem não se coloquem, quanto a si mesmas, no gênero ou na espécie, mas somente enquanto são princípios do todo. Todavia, daí não se conclui que é forma material dependente do corpo quanto ao ser. Como compete à alma humana, segundo a sua espécie, unir-se a determinado corpo segundo a sua espécie, também uma alma difere da outra somente porque tem relação apenas numericamente com outro corpo. E desse modo, são individualizadas as almas humanas e, conseqüentemente, o intelecto possível, que é potência da alma, segundo os corpos, mas não por individuação causada pelos corpos.

5. O segundo argumento apresentado é deficiente porque não faz distinção entre aquilo pelo qual se conhece e aquilo que se conhece, pois a espécie recebida no inte ,cto possível não se considera como o que conhece. Com efeito, como todas as artes e ciências tratam de tudo que se conhece, seguir-se-ia que todas as ciências tratariam das espécies existentes no intelecto possível. O que é evidentemente falso, pois nenhuma ciência, afora a Lógica e a Metafísica, tratam de algo a respeito delas. No entanto, mediante elas tudo de que tratam as outras ciências é conhecido. Por isso, a espécie recebida no intelecto possível está na intelecção como aquilo pelo qual se conhece, não como aquilo que se conhece, como, por exemplo, a espécie colorida não é nos olhos aquilo que se vê, mas aquilo pelo qual se vê. Porém, aquilo de que se tem intelecção é a própria essência das coisas existentes fora da alma, como também são vistas as coisas existentes fora da alma pela visão corpórea. As artes e as ciências, com efeito, foram descobertas para que as coisas existentes fossem conhecidas em suas essências.

6. Nem é necessário que, porque as ciências têm objetos universais, os universais sejam por si mesmos subsistentes fora da alma, como afirmava Platão. Embora seja necessário, para a veracidade do conhecimento, que este seja correspondente à coisa, contudo, não é necessário que se identifique o modo do conhecimento com a coisa. Com efeito, tudo aquilo que está conjuntamente na coisa, às vezes é conhecido separadamente, pois uma coisa é ao mesmo tempo branca e doce, mas a vista conhece só a brancura, e o gosto, só a doçura. Assim também o intelecto conhece a linha existente na matéria sensível, sem a matéria sensível, embora a possa entender com a matéria sensível. Ora, esta diversidade acontece segundo a diversidade das espécies inteligíveis recebidas no intelecto, as quais às vezes são somente semelhanças da quantidade, às vezes, da substância sensível quantificada. Semelhantemente, embora a essência do gênero e da espécie nunca estejam senão nos indivíduos, o intelecto conhece a essência do gênero e da espécie sem a intelecção dos princípios individuantes. E isto é justamente conhecer os universais. Assim sendo, não repugna que os universais não subsistam fora da alma e que o intelecto, ao ter a intelecção dos universais, conheça as coisas que estão fora da alma.

Ora, o intelecto conhece a essência do gênero e da espécie sem os princípios individuantes, e isto acontece devido à condição da espécie inteligível nele recebida, que se torna imaterial pela ação do intelecto agente, enquanto abstrai da matéria e das condições materiais, pelas quais a coisa é individualizada. Com efeito, as potências sensíveis não podem conhecer os universais porque não podem receber uma forma imaterial, pois as recebem sempre em um órgão corpóreo.

Por isso, não é necessário que seja numericamente uma só espécie inteligível de um e de outro sujeito inteligente, pois disto resultaria também uma só intelecção numérica de um e de outro, porque a operação segue a forma, que é o princípio da espécie. Mas é necessário, para que haja um só objeto conhecido, que também haja

1550. — *Secunda* vero ratio ipsius (1546) deficit, ex hoc quod non distinguit inter id quo intelligitur, et id quod intelligitur. Species enim recepta in intellectu possibili non habet se ut quod intelligitur. Cum enim de his quae intelliguntur sint omnes artes et scientiae, sequeretur quod omnes scientiae essent de speciebus existentibus in intellectu possibili. Quod patet esse falsum: nulla enim scientia de eis aliquid considerat nisi rationalis et metaphysica. Sed tamen per eas quaecumque sunt in omnibus scientiis cognoscuntur. Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili in intelligendo sicut id quo intelligitur, non sicut id quod intelligitur: sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus. Id vero quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam: sicut et res extra animam existentes visu corporali videntur. Ad hoc enim inventae sunt artes et scientiae ut res in suis naturis existentes cognoscantur.

1551. — *a*) Nec tamen oportet quod, quia scientiae sunt de universalibus, quod universalia sint extra animam per se subsistentia: sicut PLATO posuit. Quamvis enim ad veritatem cognitionis necesse sit ut cognitio rei respondeat, non tamen oportet ut idem sit modus cognitionis et rei. Quae enim coniuncta sunt in re, interdum divisim cognoscuntur: simul enim una res est et alba et dulcis; visus tamen cognoscit solam albedinem, et gustus solam dulcedinem. Sic etiam et intellectus intelligit lineam in materia sensibili existentem, absque materia sensibili: licet et cum materia sensibili intelligere possit. Haec autem diversitas accidit secundum diversitatem specierum intelligibilium in intellectu receptarum: quae quandoque est similitudo quantitatis tantum, quandoque vero substantiae sensibilis quantae. Similiter autem, licet natura generis et speciei nunquam sit nisi in his individuis, intelligit tamen intellectus naturam speciei et generis non intelligendo principia individuantia: et hoc est intelligere universalia. Et sic haec duo non repugnant, quod universalia non subsistant extra animam: et quod intellectus, intelligens universalia, intelligat res quae sunt extra animam.

b) Quod autem intelligat intellectus naturam generis vel speciei denudatam a principiis individuantibus, contingit ex conditione speciei intelligibilis in ipso receptae, quae est immaterialis effecta per intellectum agentem, utpote abstracta a materia et conditionibus materiae, quibus aliquid individuatur. Et ideo potentiae sensitivae non possunt cognoscere universalia: quia non possunt recipere formam immaterialem, cum recipiant semper in organo corporali.

1552. — Non igitur oportet esse numero unam speciem intelligibilem huius intelligentis et illius: ad hoc enim sequeretur esse unum intelligere numero huius et illius, cum operatio sequatur formam quae est principium speciei. Sed oportet, ad hoc quod sit unum intellectum, quod sit unius et eius-

dem similitudo. Et hoc est possibile si species intelligibiles sint numero diversae: nihil enim prohibet unius rei fieri plures imagines differentes; et ex hoc contingit quod unus homo a pluribus videtur. Non igitur repugnat cognitioni universali intellectus quod sint diversae species intelligibiles in diversis.

1553. — Nec propter hoc oportet quod, si species intelligibiles sint plures numero et eaedem specie, quod non sint intelligibiles actu, sed potentia tantum, sicut alia individua. Non enim hoc quod est esse individuum, repugnat ei quod est esse intelligibile actu: oportet enim dicere ipsum intellectum possibilem et agentem, si ponuntur quaedam substantiae separatae corpori non unitae per se subsistentes, quaedam individua esse, et tamen intelligibilia sunt. Sed id quod repugnat intelligibilitati est materialitas: cuius signum est quod, ad hoc quod fiant formae rerum materialium intelligibiles actu, oportet quod a materia abstrahantur. Et ideo in illis in quibus individuatio fit per hanc materiam signatam, individuata non sunt intelligibilia actu. Si autem individuatio fiat non per materiam, nihil prohibet ea quae sunt individua esse actu intelligibilia. Species autem intelligibiles individuantur per suum subiectum, qui est intellectus possibilis, sicut et omnes aliae formae. Unde, cum intellectus possibilis non sit materialis, non tollitur a speciebus individuatis per ipsum quin sint intelligibiles actu.

1554. — Praeterea. In rebus sensibilibus, sicut non sunt intelligibilia actu individua quae sunt multa in una specie, ut equi vel homines; ita nec individua quae sunt unica in sua specie, ut hic sol et haec luna. Eodem autem modo individuantur species per intellectum possibilem sive sint plures intellectus possibiles sive unus: sed non eodem modo multiplicantur in eadem specie. Nihil igitur refert, quantum ad hoc quod species receptae in intellectu possibili sint intelligibiles actu, utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus, aut plures.

1555. — Item. Intellectus possibilis, secundum COMMENTATOREM praedictum, est *ultimus in ordine* intelligibilium substantiarum, quae quidem secundum ipsum sunt plures. Nec potest dici quin aliquae superiorum substantiarum habeant cognitionem eorum quae intellectus possibilis cognoscit: in motoribus enim orbium, ut ipse etiam dicit, sunt formae eorum quae causantur per orbis motum. Adhuc igitur remanebit, licet intellectus possibilis sit unus, quod formae intelligibiles multiplicentur in diversis intellectibus.

1556. — Licet autem dixerimus (1550) quod species intelligibilis in intellectu possibili recepta, non sit quod intelligitur, sed quo intelligitur; non tamen removetur quin per reflexionem quandam intellectus seipsum intelligat, et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Suum autem intelligere in-

uma só e mesma semelhança. E isto é possível se as espécies inteligíveis são numericamente diversas, pois nada impede que de uma só coisa venham diversas imagens diferentes, como acontece, por exemplo, quando um só homem é visto por muitos. Logo, não repugna ao conhecimento universal do intelecto que haja diversas espécies inteligíveis em diversos indivíduos. Nem é necessário, por isso, se as espécies inteligíveis são numericamente muitas mas com unidade específica, que não sejam inteligíveis em ato, mas somente em potência, como as outras coisas individuais. Não há contradição entre o que é individual e o que é ser inteligível em ato, pois é necessário dizer que o intelecto possível e o agente (supostas certas substâncias separadas, subsistentes por si mesmas e não unidas a corpo) são individuais e, não obstante, inteligíveis em ato. Ora, o que repugna à inteligibilidade é a materialidade, e o sinal disto está em que, para que surjam as formas inteligíveis em ato, é necessário que sejam abstraídas da matéria. E, por isso, naquelas substâncias em que a individuação se faz pela matéria, determinada pela quantidade, os individuados não são inteligíveis em ato. Se, porém, a individuação não se faz pela matéria, nada impede que as coisas individuais sejam inteligíveis em ato. Ora, as espécies inteligíveis são individualizadas pelo seu sujeito, que é o intelecto possível, como as demais formas. Logo, embora não seja material o intelecto possível, nada impede que as espécies individualizadas sejam inteligíveis em ato por ele.

7. Além disso, nas coisas sensíveis, como não são inteligíveis em ato os indivíduos, que são muitos em uma só espécie (como cavalos e homens), assim também não o são os indivíduos únicos em uma só espécie (como o sol e a lua). Ora, de um mesmo modo são individualizadas as espécies pelo intelecto possível, quer este seja um só, quer sejam muitos, mas não se multiplicam de um só e mesmo modo na mesma espécie. Logo, é indiferente, quanto a serem inteligíveis em ato as espécies recebidas no intelecto possível, quer haja um só ou muitos intelectos possíveis em todos.

8. Além disso, o intelecto possível, segundo o citado Comentador, é *o último na ordem das substâncias intelectuais* que, segundo ele, são várias. Também não se pode afirmar que algumas das substâncias superiores não tenham o conhecimento das coisas conhecidas pelo intelecto possível, pois, nos motores do mundo, como afirma, há formas das coisas causadas pelo movimento do mundo. Por isso, embora o intelecto possível seja um só, ainda restará que as formas inteligíveis se multiplicam nos diversos intelectos.

Todavia, não obstante termos dito que a espécie inteligível recebida no intelecto possível não é o que se conhece intelectualmente, mas mediante a qual se conhece, não fica excluído, por certa reflexão, o intelecto conhecer-se a si mesmo, a sua intelecção e a espécie pela qual conhece.

Com efeito, conhece a sua intelecção de dois modos. Primeiro, em particular, conhece que agora se conhece; segundo, em universal, enquanto raciocina sobre a natureza do seu próprio ato. Donde também conhecer o intelecto a espécie inteligível de dois modos. Primeiro, percebendo que existe e que tem a espécie inteligível, o que é conhecer em particular; segundo, considerando a sua natureza e a da espécie inteligível, o que é conhecer universalmente. E é segundo este modo que se trata nas ciências do intelecto e do inteligível.

9. E por estas coisas que acabamos de dizer fica também esclarecida a solução do terceiro argumento. Com efeito, ao dizer que a ciência no discípulo e no mestre é numericamente uma só, em parte diz a verdade, mas em parte não. Com efeito, é uma numericamente quanto àquilo que é conhecido, mas não quanto às espécies inteligíveis, pelas quais se conhece, nem quanto ao hábito da ciência. Ora, não é necessário que o mestre cause a ciência no discípulo como o fogo gera o fogo, pois não é idêntico o modo das coisas geradas pela natureza e o das geradas artificialmente. Ora, o fogo gera o fogo naturalmente, reduzindo a matéria a ato da sua forma, mas o mestre causa a ciência no discípulo artificialmente. Para este fim há a arte demonstrativa, da qual trata Aristóteles (I Analíticos Posteriores 2, 71b; Cmt 4, 36), porque a demonstração *é um silogismo que causa a ciência*. Convém, no entanto, saber que, na sua Metafísica (VII Metafísica 9, 1034a; Cmt 8, 1437ss), ensina que há artes em cuja matéria não há princípio algum ativo para produzir o efeito da arte, como se vê, por exemplo, na arte da construção, pois não há nas madeiras nem nas pedras força ativa alguma impulsionando a construção, mas somente aptidão passiva. Há, no entanto, a arte cuja matéria tem algum princípio ativo impulsionando para a produção do efeito artístico, como se vê na medicina, pois o corpo doente é um princípio ativo para a saúde. Por isso, a natureza nunca produz o efeito artístico do primeiro gênero, que é sempre produzido pela arte, como toda casa que provém da arte. Mas o efeito da arte do segundo gênero faz-se pela arte e pela natureza, pois muitos pela atividade da natureza, sem a medicina, são curados.

No entanto, naquelas coisas que podem ser realizadas pela arte e pela natureza, *a arte imita a natureza*, como, por exemplo, se alguém adoece por causa do frio, a natureza o cura aquecendo-o, razão por que o médico, se deseja de fato curar, cura o doente aquecendo-o também. A arte de ensinar é semelhante a esta. Ora, naquele que é ensinado, há o princípio ativo para a ciência, a saber, o intelecto e as coisas que naturalmente se apreendem, isto é, os primeiros princípios. Por isso, aprende-se a ciência de duas maneiras: sem o ensino, descobrindo; e pelo ensino. Por conseguinte, deste modo o mestre começa a ensinar, como o descobridor começa a descobrir, isto é, oferecendo ao discípulo os princípios por ele conhecidos, porque todo ensino resulta de um conhecimento anterior, levando aqueles princípios às suas conclusões, e apresentando exemplos sensíveis, por meio dos quais se formam na alma do discípulo os fantasmas necessários para o conhecimen-

telligit dupliciter: uno modo in particulari, intelligit enim se nunc intelligere; alio modo in universali, secundum quod ratiocinatur de ipsius actus natura. Unde et intellectum et speciem intelligibilem intelligit eodem modo dupliciter: et percipiendo se esse et habere speciem intelligibilem, quod est cognoscere in particulari; et considerando suam et speciei intelligibilis naturam, quod est cognoscere in universali. Et secundum hoc de intellectu et intelligibili tractatur in scientiis.

1557. — Per haec autem quae dicta sunt etiam *tertiae* rationis (1547) apparet solutio. Quod enim dicit scientiam in discipulo et magistro esse numero unam, partim quidem vere dicitur, partim autem non. Est enim numero una quantum ad id quod scitur: non tamen quantum ad species intelligibiles quibus scitur, neque quantum ad ipsum scientiae habitum. Non tamen oportet quod eodem modo magister causet scientiam in discipulo sicut ignis generat ignem. Non enim idem est modus eorum quae a natura generantur, et eorum quae ab arte. Ignis quidem enim generat ignem naturaliter, reducendo materiam de potentia in actum suae formae: magister vero causat scientiam in discipulo per modum artis; ad hoc enim datur ars demonstrativa, quam ARISTOTELES in *Posterioribus* tradit; demonstratio enim est *syllogismus faciens scire*.

1558. — *a*) Sciendum tamen quod, secundum quod ARISTOTELES in VII *Metaphysicae* docet, artium quaedam sunt in quarum materia non est aliquod principium agens ad effectum artis producendum, sicut patet in aedificativa: non enim est in lignis et lapidibus aliqua vis activa movens ad domus constitutionem, sed aptitudo passiva tantum. Aliqua vero est ars in cuius materia est aliquod activum principium movens ad producendum effectum artis, sicut patet in medicativa: nam in corpore infirmo est aliquod activum principium ad sanitatem. Et ideo effectum artis primi generis nunquam producit natura, sed semper fit ab arte: sicut domus omnis est ab arte. Effectus autem artis secundi generis fit et ab arte, et a natura sine arte: multi enim per operationem naturae, sine arte medicinae, sanantur.

b) In his autem quae possunt fieri et arte et natura, *ars imitatur naturam*: si quis enim ex frigida causa infirmetur, natura eum calefaciendo sanat; unde et medicus, si eum curare debeat, calefaciendo sanat. Huic autem arti similis est ars docendi. In eo enim qui docetur, est principium activum ad scientiam: scilicet intellectus, et ea quae naturaliter intelliguntur, scilicet prima principia. Et ideo scientia acquiritur dupliciter: et sine doctrina, per inventionem; et per doctrinam. Docens igitur hoc modo incipit docere sicut inveniens incipit invenire: offerendo scilicet considerationi discipuli principia ab eo nota, quia *omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione*, et illa principia in conclusiones deducendo; et proponendo exempla sensibilia, ex quibus in anima discipuli formentur phantasmata necessaria ad intelligendum.

c) Et quia exterior operatio docentis nihil operaretur nisi adesset principium intrinsecum scientiae, quod inest nobis divinitus, ideo apud theologos dicitur quod *homo docet ministerium exhibendo, Deus autem interius operando:* sicut et medicus dicitur *naturae minister* in sanando. Sic igitur causatur scientia in discipulo per magistrum, non modo naturalis actionis, sed artificialis, ut dictum est.

1559. — Praeterea, cum COMMENTATOR praedictus ponat habitus scientiarum esse in intellectu passivo sicut in subiecto (1370), unitas intellectus possibilis nihil facit ad hoc quod sit una scientia numero in discipulo et magistro. Intellectum enim passivum constat non esse eundem in diversis: cum sit potentia materialis. Unde haec ratio non est ad propositum, secundum eius positionem.

to. E porque a operação exterior do mestre nada consegue senão houver o princípio intrínseco da ciência, que em nós está por obra de Deus, é afirmado entre os teólogos que o homem ensina apresentando o seu ministério; mas Deus, operando internamente, como também o médico é chamado ministro da natureza , ao curar. Assim, pois, é causada pelo mestre a ciência no discípulo, não à maneira de ação natural, mas de ação artificial, como foi dito.

10. Além disso, como o citado Comentador afirma que o hábito das ciências está no intelecto passivo como em seu sujeito, em nada contribui a unidade do intelecto possível para que haja ciência numericamente una no discípulo e no mestre. Ora, o intelecto passivo, sabe-se que não é um só nos diversos indivíduos, por ser uma potência material. Logo, esta razão não condiz com a tese dele.

CAP. LXXVI. - QUOD INTELLECTUS AGENS NON SIT SUBSTANTIA SEPARATA, SED ALIQUID ANIMAE.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 17, q. 2, a. 1; dist. 28, a. 5: Quidam; III *An.* lect. 10 (734-735); *Anima*, a. 5; *Spirit.* a. 10; I, q. 79, aa. 4-5; *Comp.* cap. 86 (156-158).

1560. — Ex his etiam concludi potest quod nec intellectus agens est unus in omnibus, ut ALEXANDER etiam ponit, et AVICENNA, qui non ponunt intellectum possibilem esse unum omnium.

1561. — Cum enim agens et recipiens sint proportionata, oportet quod unicuique passivo respondeat proprium activum. Intellectus autem possibilis comparatur ad agentem ut proprium passivum sive susceptivum ipsius: habet enim se ad eum agens *sicut ars ad materiam*, ut dicitur in III *de Anima:* Si igitur intellectus possibilis est aliquid animae humanae, multiplicatum secundum multitudinem individuorum, ut ostensum est (cap. 73); et intellectus agens erit etiam eiusmodi, et non erit unus omnium.

1562. — Adhuc. Intellectus agens non facit species intelligibiles actu ut ipse per eas intelligat, maxime sicut substantia separata, cum non sit in potentia: sed ut per eas intelligat intellectus possibilis. Non igitur facit eas nisi tales quales competunt intellectui possibili ad intelligendum. Tales autem facit eas qualis est ipse: nam *omne agens agit sibi simile.* Est igitur intellectus agens proportionatus intellectui possibili. Et sic, cum intellectus possibilis sit pars animae, intellectus agens non erit substantia separata.

1563. — Amplius. Sicut materia prima perficitur per formas naturales, quae sunt extra animam, ita intellectus possibilis perficitur per formas intellectas in actu. Sed formae naturales recipiuntur in materia prima, non per actionem alicuius substantiae separatae tantum, sed per actionem formae eiusdem generis, scilicet quae est in materia: sicut haec caro generatur per formam quae

CAPÍTULO LXXVI
O INTELECTO AGENTE NÃO É SUBSTÂNCIA SEPARADA MAS UMA COISA NA ALMA

1. Depreende-se do acima exposto que nem o intelecto agente é um só em todos os homens, o que também foi afirmado por Alexandre (Sobre o Intelecto e o Inteligido, ed. Théry, , p. 76) e por Avicena (Sobre a Alma, al.6 Sobre as Coisas Naturais 5,5), os quais, no entanto, não afirmam que o intelecto possível é um só em todos.

Com efeito, sendo proporcionais entre si o agente e o recipiente, é necessário que a cada paciente corresponda um agente próprio. Ora, o intelecto possível está para o intelecto agente como seu paciente próprio ou seu receptivo, pois o intelecto agente está para o intelecto possível como a arte para a matéria, como diz Aristóteles (III Sobre a Alma 5, 430a; Cmt 10, 728). Se, pois, o intelecto possível é algo da alma humana multiplicado segundo a pluralidade dos indivíduos, como foi acima demonstrado (c. LXXIII), também o intelecto agente será assim e não um só em todos.

2. Além disso, o intelecto agente não reduz as espécies inteligíveis a ato para que conheça por meio delas, sobretudo se for considerado como substância separada, porque não está em potência, mas para que, por meio delas, o intelecto possível conheça. Por isso, as torna tais quais exige o intelecto possível, para que possa haver intelecção. Ora, torna-as tais quais ele mesmo é, porque *todo agente efetua o semelhante a si*. Por conseguinte, o intelecto agente é proporcionado ao intelecto possível. E, assim, visto ser o intelecto possível parte da alma, o intelecto agente não será substância separada.

3. Além disso, assim como a matéria prima é aperfeiçoada pelas formas naturais, o intelecto possível é aperfeiçoado pelas formas conhecidas em ato. Ora, as formas naturais são recebidas na matéria-prima não somente pela ação de alguma substância separada, mas pela ação da forma do mesmo gênero, isto é, do gênero da matéria. Assim, por exemplo, uma determinada carne é gerada pela forma do gênero destas carnes e destes

ossos, conforme Aristóteles (VII Metafísica 8, 1033b: Cmt 7, 1247ss). Se, pois , o intelecto possível é a parte da alma, e não é substância separada, como foi provado (c. LIX), o intelecto agente, por cuja operação são produzidas as espécies inteligíveis nele, não será uma substância separada, mas uma potência ativa da alma.

4. Além disso, Platão afirmou que a nossa ciência é causada pelas Idéias, as quais considerava substâncias separadas, opinião esta rejeitada por Aristóteles (I Metafísica 9, 990b; Cmt 14, 208 ss). Ora, sabe-se que a nossa ciência depende do intelecto agente como de seu primeiro princípio. Por conseguinte, se o intelecto agente fosse substância separada, pouca ou nenhuma diferença haveria entre esta afirmação e a platônica, refutada aliás pelo Filósofo.

5. Além disso, se o intelecto agente é substância separada, convém que a sua atividade seja contínua e não intermitente, ou, pelo menos, que não seja continuada ou interrompida quando queremos. Com efeito, a sua ação é reduzir a ato os fantasmas inteligíveis. Ora, isto far-se-ia sempre, ou nem sempre. Se nem sempre, não será feito quando quisermos. E, então, conhecemos em ato quando os fantasmas são inteligíveis em ato. Logo, é necessário que conheçamos sempre, ou que careçamos do poder de conhecer em ato.

6. Além disso, a relação da substância separada com todos os fantasmas que estão em todos os homens é uma só, como por, exemplo, é uma só a relação do sol com todas as cores. Ora, percebem igualmente as cores os sábios e os ignorantes e, conseqüentemente, os mesmos fantasmas estão nuns e noutros. Por conseguinte, semelhantemente serão tornados inteligíveis pelo intelecto agente. Logo, uns e outros conhecerão de modo semelhante.

7. No entanto, pode-se dizer que o intelecto agente sempre opera o que lhe é próprio, mas nem sempre os fantasmas tornam-se inteligíveis, a não ser que estejam dispostos para tal. Ora, estão assim dispostos por ato da potência cogitativa, cujo uso depende de nós. E, por isso, a intelecção atual depende de nós. E, por isso também, acontece que nem todos os homens entendem aquilo que está nos fantasmas, justamente porque nem todos realizam o ato próprio da potência cogitativa, mas somente os instruídos é que costumam usá-la. Vê-se, porém, que esta resposta não satisfaz plenamente. Com efeito, a disposição realizada pela cogitativa para o intelecção é necessário que seja ou disposição do intelecto para receber as formas inteligíveis vindas do intelecto, como disse Avicena, ou porque dispõe os fantasmas para se tornarem inteligíveis em ato, como disseram Averróis e Alexandre. Ora, a primeira hipótese não parece ser válida, porque o intelecto possível, por sua natureza, está em potência para receber as espécies inteligíveis em ato, donde referir-se a elas como, por exemplo, o diáfano para luz, ou para as diversas cores. Ora, nenhuma coisa, em cuja natureza está o receber alguma forma, necessita ser ulteriormente disposta para esta forma, a não ser que nela existam naturalmente

est in his carnibus et in his ossibus, ut probat ARISTOTELES in VII *Metaphysicae*. Si igitur intellectus possibilis sit pars animae et non sit substantia separata, ut probatum est (cap. 59), intellectus agens, per cuius actionem fiunt species intelligibiles in ipso, non erit aliqua substantia separata, sed aliqua virtus activa animae.

1564. — Item. PLATO posuit scientiam in nobis causari ab *ideis*, quas ponebat esse quasdam substantias separatas: quam quidem positionem ARISTOTELES improbat in I *Metaphysicae*. Constat autem quod scientia nostra dependet ab intellectu agente sicut ex primo principio. Si igitur intellectus agens esset quaedam substantia separata, nulla esset vel modica differentia inter opinionem istam et platonicam a PHILOSOPHO improbatam.

1565. — Adhuc. Si intellectus agens est quaedam substantia separata, oportet quod eius actio sit continua et non intercisa: vel saltem oportet dicere quod non continuetur et intercidatur ad nostrum arbitrium. Actio autem eius est facere phantasmata intelligibilia actu. Aut igitur hoc semper faciet, aut non semper: si non semper, non tamen hoc faciet ad arbitrium nostrum. Sed tunc intelligimus actu quando phantasmata fiunt intelligibilia actu. Ergo oportet quod vel semper intelligamus; vel quod non sit in potestate nostra actu intelligere.

1566. — Praeterea. Comparatio substantiae separatae ad omnia phantasmata quae sunt in quibuscumque hominibus, est una: sicut comparatio solis est una ad omnes colores. Rès autem sensibiles similiter sentiunt scientes et inscii: et per consequens eadem phantasmata sunt in utrisque. Similiter igitur fient intelligibilia ab intellectu agente. Uterque ergo similiter intelliget.

1567. — Potest autem dici quod intellectus agens semper agit quantum in se est, sed non semper phantasmata fiunt intelligibilia actu, sed solum quando sunt ad hoc disposita. Disponuntur autem ad hoc per actum cogitativae virtutis, cuius usus est in nostra potestate. Et ideo intelligere actu est in nostra potestate. Et ob hoc etiam contingit quod non omnes homines intelligunt ea quorum habent phantasmata: quia non omnes habent actum virtutis cogitativae convenientem, sed solum qui sunt instructi et consueti.

1568. — Videtur autem quod haec responsio non sit omnino sufficiens. Haec enim dispositio quae fit per cogitativam ad intelligendum, oportet quod sit vel dispositio intellectus possibilis ad recipiendum formas intelligibiles ab intellectu agente fluentes, ut AVICENNA dicit, vel quia disponuntur phantasmata ut fiant intelligibilia actu, sicut AVERROES et ALEXANDER dicunt. Primum autem horum non videtur esse conveniens. Quia intellectus possibilis secundum suam naturam est in potentia ad species intelligibiles actu: unde comparatur ad eas sicut diaphanum ad lucem vel ad species coloris. Non autem indiget aliquid in cuius natura est recipere formam aliquam, disponi ulterius ad formam illam: nisi forte sint in eo contrariae

dispositiones, sicut materia aquae disponitur ad formam aëris per remotionem frigiditatis et densitatis. Nihil autem contrarium est in intellectu possibili quod possit impedire cuiuscumque speciei intelligibilis susceptionem: nam species intelligibiles etiam contrariorum in intellectu non sunt contrariae, ut probat ARISTOTELES in VII *Metaphysicae*, cum unum sit ratio cognoscendi aliud. Falsitas autem quae accidit in iudicio intellectus componentis et dividentis, provenit, non ex eo quod in intellectu possibili sint aliqua intellecta, sed ex eo quod ei aliqua desunt. Non igitur, quantum in se est, intellectus possibilis indiget aliqua praeparatione ut suscipiat species intelligibiles ab intellectu agente fluentes.

1569. — Praeterea. Colores facti visibiles actu per lucem pro certo imprimunt suam similitudinem in diaphano, et per consequens in visum. Si igitur ipsa phantasmata illustrata ab intellectu agente non imprimerent suas similitudines in intellectum possibilem, sed solum disponunt ipsum ad recipiendum; non esset comparatio phantasmatum ad intellectum possibilem sicut colorum ad visum, ut ARISTOTELES ponit.

1570. — Item. Secundum hoc phantasmata non essent per se necessaria ad intelligendum, et per consequens nec sensus: sed solum per accidens, quasi excitantia et praeparantia intellectum possibilem ad recipiendum. Quod est opinionis platonicae, et contra ordinem generationis artis [1] et scientiae quem ponit ARISTOTELES, in I *Metaph.* et ult. *Poster.*, dicens quod *ex sensu fit memoria, ex multis memoriis unum experimentum; ex multis experimentis universalis acceptio, quae est principium scientiae et artis.*

1571. — Est autem haec positio AVICENNAE consona his quae de generatione rerum naturalium dicit. Ponit enim quod omnia agentia inferiora solum per suas actiones praeparant materiam ad suscipiendas formas quae effluunt in materias ab intelligentia agente separata. Unde et, eadem ratione, ponit quod phantasmata praeparant intellectum possibilem, formae autem intelligibiles fluunt a substantia separata.

1572. — Similiter autem quod per cogitativam disponuntur phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu et moventia intellectum possibilem, conveniens non videtur si intellectus agens ponatur substantia separata. Hoc enim videtur esse conforme positioni dicentium quod inferiora agentia sunt solum disponentia ad ultimam perfectionem, ultima autem perfectio est ab agente separato: quod est contra sententiam ARISTOTELIS in VII *Metaphysicae*. Non enim videtur imperfectius se habere anima humana ad intelligendum, quam inferiora naturae ad proprias operationes.

1573. — *a*) Amplius. Effectus nobiliores in istis inferioribus producuntur non solum ab agentibus superioribus, sed requirunt agentia sui generis: *hominem enim generat sol et homo*. Et similiter videmus in aliis

disposições contrárias, como, por exemplo, a matéria da água que está disposta para o vapor pela remoção do frio e da densidade. Mas nada há de contrariedade no intelecto possível que o impeça de receber qualquer espécie inteligível que seja, pois mesmo as espécies inteligíveis dos contrários não são contrárias no intelecto possível, como prova Aristóteles (VII Metafísica 7, 1032b; Cmt 6, 1405), visto não ser a razão do conhecimento da outra. Mas a falsidade, que há no juízo do intelecto enquanto ele compõe e divide, aparece não porque existem no intelecto coisas conhecidas, mas porque algumas lhe faltam. Por isso, quanto à sua natureza, o intelecto possível não necessita de disposição alguma para receber as espécies inteligíveis vindas do intelecto agente.

8. Além disso, as cores, que se tornam visíveis pela ação da luz, certamente imprimem a sua semelhança no diáfano e, conseqüentemente, na vista. Se, pois, os fantasmas iluminados pelo intelecto agente não imprimissem a sua semelhança no intelecto possível, mas só o dispusessem para recebê-la, não estariam os fantasmas para o intelecto possível como estão as cores para a vista, como afirma Aristóteles (III Sobre a Alma 5, 430a; Cmt 10, 730).

9. Além disso, segundo isto, os fantasmas não seriam propriamente necessários para a intelecção e, conseqüentemente, nem os sentidos, mas o seriam só acidentalmente, atuando quase como excitantes e dispositivos para o intelecto possível receber. Esta opinião é platônica, e vai contra a ordem da geração da arte e da ciência, apresentada por Aristóteles na sua Metafísica (1. I, 1, 980b-981a; Cmt 1, 14-19) e também nos Analíticos Posteriores: (1. II, 19, 100a; Cmt 20, 592), quando diz: *Do sentido vem a memória; de muitas memórias, a experiência; de muitas experiências, a noção universal, que é o princípio da ciência e da arte*. Contudo, a tese de Avicena concorda com o que ele diz da geração das coisas naturais. Afirma, com efeito, que todos os agentes inferiores por suas ações somente preparam a matéria para receber as formas que para ela efluem do intelecto agente separado. Donde, pelo mesmo motivo, afirma que os fantasmas preparam o intelecto possível, mas que as formas inteligíveis efluem da substância separada.

Semelhantemente, não parece conveniente que, pela cogitativa, sejam os fantasmas dispostos para efetuar os inteligíveis em ato e movimentar o intelecto possível, se o intelecto agente for considerado substância separada. Isto para condizer com a tese dos que afirmam que os agentes inferiores apenas dispõem para a última perfeição, mas que esta é dada pelo agente separado, o que vai contra a sentença de Aristóteles (VII Metafísica 8, 1033b-1034a; Cmt 7, 1427-1433). Não parece, pois, que a alma humana se mostre para o conhecimento intelectivo de modo mais imperfeito do que as naturezas inferiores para as suas operações.

10. Além disso, os efeitos superiores nestas naturezas inferiores são produzidos não só por agentes superiores, como também exigem agentes do seu gênero; pois *o homem é gerado pelo sol e o homem* (II Física *2, 194b; Cmt 4, 175*). Coisa semelhante vemos nos outros

animais perfeitos, que alguns animais inferiores são gerados só pela ação do sol, sem princípio ativo do mesmo gênero, como se verifica nos que são gerados da putrefação. Ora, o conhecimento intelectivo é o mais elevado que há nestas naturezas inferiores. Por conseguinte, não basta dar-lhes um agente remoto, se não se lhes dá um agente próximo. Este argumento, no entanto, não vale contra Avicena, pois ele afirma que todo animal pode ser gerado sem o sêmen.

11. Além disso, a intenção do efeito manifesta o agente. Por esta razão os animais gerados da putrefação não provêm da intenção da natureza inferior, mas somente da superior, porque só são produzidos por agente superior. Devido a isto, afima Aristóteles (VII Metafísica 7, 1032a; Cmt 6, 1394-1403) que eles procedem do acaso. Mas os animais procedentes do sêmen vêm da intenção das naturezas superior e inferior. Ora, o efeito que consiste em abstrair dos fantasmas as formas universais está em nossa intenção, não somente na intenção do agente remoto. Por isso, é necessário que haja um princípio próximo para este efeito. Ora, este é o intelecto agente. Por conseguinte, ele não é uma substância separada, mas, uma potência da nossa alma.

12. Além disso, na natureza de qualquer movente está o princípio suficiente para a ação natural do mesmo, e se esta ação consiste em operação, há nele um princípio ativo, como se vê nas potências da alma nutritiva das plantas. Porém, se aquela operação consiste em passividade, há nele um princípio passivo, como se vê nas potências sensitivas dos animais. Ora, o homem é o mais perfeito de todos os moventes inferiores. Mas a sua ação própria e natural é a intelecção, que não se realiza sem uma certa passividade, enquanto o intelecto é paciente do inteligível; e que também não se realiza sem ação, enquanto o intelecto faz os inteligíveis em potência serem inteligíveis em ato. Logo, é necessário que exista, na natureza do homem, um outro princípio próprio, isto é, o intelecto agente e o intelecto possível, e nenhum deles está, segundo o ser, separado da alma humana.

13. Além disso, se o intelecto agente é uma substância separada, é evidente que está acima da alma humana. Ora, a operação exercida pelo homem só pela força da virtude de uma substância sobrenatural é operação sobrenatural, como, por exemplo, realizar milagres, profetizar e coisas semelhantes, que o homem opera por dom divino. Como, pois, o homem não pode ter conhecimento intelectual a não ser pela potência do intelecto agente, se o intelecto agente for uma substância separada, resulta que aquele conhecimento não é operação natural do homem. E, desse modo, não poderá o homem ser definido como inteligente e racional.

14. Além disso, nenhuma coisa opera senão mediante uma potência que há nela formalmente, donde dizer Aristóteles (II Sobre a Alma 2, 414a; Cmt 4, 271-275) que aquilo mediante o qual vivemos e sentimos é potência e ato. Mas ambas as ações, isto é, a do intelecto possível e a do intelecto agente, são convenientes ao homem, pois este abstrai dos fantasmas e recebe pela

animalibus perfectis quod quaedam ignobilia animalia ex solis tantum actione generantur, absque principio activo sui generis: sicut patet in animalibus generatis ex putrefactione. Intelligere autem est nobilissimus effectus qui est in istis inferioribus. Non igitur sufficit ponere ad ipsum agens remotum, nisi etiam ponatur agens proximum.

b) Haec tamen ratio contra AVICENNAM non procedit: nam ipse ponit omne animal posse generari absque semine.

1574. — Adhuc. Intentio effectus demonstrat agentem. Unde animalia generata ex putrefactione non sunt ex intentione naturae inferioris, sed superioris tantum, quia producuntur ab agente superiori tantum: propter quod ARISTOTELES, in VII *Metaph.*, dicit ea fieri casu. Animalia autem quae fiunt ex semine, sunt ex intentione naturae superioris et inferioris. Hic autem effectus qui est abstrahere formas universales a phantasmatibus, est in intentione nostra, non solum in intentione agentis remoti. Igitur oportet in nobis ponere aliquod proximum principium talis effectus. Hoc autem est intellectus agens. Non est igitur substantia separata, sed aliqua virtus animae nostrae.

1575. — Item. In natura cuiuslibet moventis est principium sufficiens ad operationem naturalem eiusdem: et si quidem operatio illa consistat in actione, adest ei principium activum, sicut patet de potentiis animae nutritivae in plantis; si vero operatio illa consistat in passione, adest ei principium passivum, sicut patet de potentiis sensitivis in animalibus. Homo autem est perfectissimus inter omnia inferiora moventia. Eius autem propria et naturalis operatio est intelligere: quae non completur sine passione quadam, inquantum intellectus patitur ab intelligibili; et etiam sine actione, inquantum intellectus facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Oportet igitur in natura hominis esse utriusque proprium principium scilicet intellectum agentem et possibilem; et neutrum secundum esse ab anima hominis separatum esse.

1576. — Adhuc. Si intellectus agens est quaedam substantia separata, manifestum est quod est supra naturam hominis. Operatio autem quam homo exercet sola virtute alicuius supernaturalis substantiae, est operatio supernaturalis: ut miracula facere et prophetare, et alia huiusmodi quae divino munere homines operantur. Cum igitur homo non possit intelligere nisi virtute intellectus agentis, si intellectus agens est quaedam substantia separata, sequetur quod intelligere non sit operatio naturalis homini. Et sic homo non poterit definiri per hoc quod est *intellectivus* aut *rationalis*.

1577. — Praeterea. Nihil operatur nisi per aliquam virtutem quae formaliter in ipso est: unde ARISTOTELES, in II *de Anima*, ostendit quod quo vivimus et sentimus, est forma et actus. Sed utraque actio, scilicet intellectus possibilis et intellectus agentis, convenit homini: homo enim abstrahit a phantasmatibus, et recipit mente intelligi-

bilia in actu; non enim aliter in notitiam harum actionum venissemus nisi eas in nobis experiremur. Oportet igitur quod principia quibus attribuuntur hae actiones, scilicet intellectus possibilis et agens, sint virtutes quaedam in nobis formaliter existentes.

1578. — *a*) Si autem dicatur quod hae actiones attribuuntur homini inquantum praedicti intellectus continuantur nobis, ut AVERROES dicit (1360),

b) iam supra (1362) ostensum est quod continuatio intellectus possibilis nobiscum, si sit quaedam substantia separata, qualem ipse intelligit, non sufficit ad hoc quod per ipsum intelligamus. Similiter etiam patet de intellectu agente. Comparatur enim intellectus agens ad species intelligibiles receptas in intellectu possibili, sicut ars ad formas artificiales quae per artem ponuntur in materia: ut patet ex exemplo ARISTOTELIS in III *de Anima*. Formae autem artis non consequuntur actionem artis, sed solum similitudinem formalem: unde nec subiectum harum formarum potest per huiusmodi formas actionem artificis facere. Ergo nec homo, per hoc quod sunt in ipso species intelligibiles actu factae ab intellectu agente, potest facere operationem intellectus agentis.

1579. — Adhuc. Unumquodque quod non potest exire in propriam operationem nisi per hoc quod movetur ab exteriori principio, magis agitur ad operandum quam seipsum agat. Unde animalia irrationalia magis aguntur ad operandum quam seipsa agant, quia omnis operatio eorum dependet a principio extrinseco movente: sensus enim, motus a sensibili exteriori, imprimit in phantasiam, et sic per ordinem procedit in omnibus potentiis usque ad motivas. Operatio autem propria hominis est intelligere: cuius primum principium est intellectus agens, qui facit species intelligibiles, a quibus patitur quodammodo intellectus possibilis, qui factus in actu, movet voluntatem. Si igitur intellectus agens est quaedam substantia extra hominem, tota operatio hominis dependet a principio extrinseco. Non igitur erit homo agens seipsum, sed actus ab alio. Et sic non erit dominus suarum operationum; nec merebitur laudem aut vituperium; et peribit tota scientia moralis et conversatio politica; quod est inconveniens. Non est igitur intellectus agens substantia separata ab homine.

mente os inteligíveis em ato. Ademais, não chegaríamos ao conhecimento dessas ações por outro caminho se não as tivermos experimentado em nós. Logo, é necessário que os princípios a que se atribuem essas ações, isto é, o intelecto possível e o intelecto agente, sejam certas potências formalmente existentes em nós.

15. Se, porém, se disser que estas ações nos são atribuídas enquanto o intelecto se une conosco, como disse Averróis, já foi demonstrado acima que a união de intelecto possível conosco, se se faz por uma substância separada, como pensa ele (Averróis), não é suficiente para que por ele tenhamos conhecimento intelectual. Isto vale também para o intelecto agente. O intelecto agente está para as espécies recebidas no intelecto possível como a arte está para as formas naturais que por ela são postas na matéria, como está claro no exemplo apontado por Aristóteles (III Sobre a Alma 5, 430a: Cmt 10, 728); Ora, as formas artísticas não seguem a ação artística, mas só a semelhança formal. Por isso. nem o sujeito dessas formas pode realizar ação artística por meio das mesmas formas. Logo, nem o homem, porque há nele espécies inteligíveis postas em ato pelo intelecto agente, pode realizar a operação do intelecto agente.

16. Além disso, toda a coisa que não pode iniciar a operação própria senão enquanto é movida por um princípio exterior, antes se diz que é impulsionada para operar do que por si mesma opera. Por isso, os animais irracionais são mais impulsionados para a operação que fazem por si mesmos, porque toda operação deles depende de um princípio movente extrínseco, pois o sentido, movido por um sensível exterior, impulsiona a fantasia e, assim, sucessivamente procede em todas as potências até atingir as motoras. Ora, a operação própria do homem é a intelecção, cujo primeiro princípio é o intelecto agente, que produz as espécies inteligíveis das quais o intelecto possível é, de certo modo, paciente e este, posto em ato, move a vontade. Se, pois, o intelecto agente for uma substância extrínseca ao homem, toda operação humana dependerá de um princípio extrínseco. Por isso, o homem não agiria por si mesmo, mas por um ato vindo de outrem. Donde, não seria senhor de suas operações, e não mereceria louvor ou reprovação. Conseqüentemente, desapareceria toda ciência moral e toda vida social, o que não é conveniente. Logo, o intelecto agente não é uma substância separada do homem.

CAP. LXXVII. - QUOD NON EST IMPOSSIBILE INTELLECTUM POSSIBILEM ET AGENTEM IN UNA SUBSTANTIA ANIMAE CONVENIRE.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 17, q. 2, a. 1: Sed quomodo; III *An.* lect. 10 (728); *Anima*, a. 4; *Spirit.*, a. 10; I, q. 79, a. 4; *Comp.* cap. 87 (159-160); cap. 88 (161-164).

1580. — VIDEBITUR autem forsan alicui hoc esse impossibile, quod una et eadem substantia, scilicet nostrae animae, sit in potentia ad omnia intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem, et faciat ea actu, quod est intellectus agentis: cum nihil agat secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu. Unde

CAPÍTULO LXXVII
NÃO É IMPOSSÍVEL O INTELECTO POSSÍVEL E O INTELECTO AGENTE ESTAREM NUMA SÓ SUBSTÂNCIA

1. Talvez possa parecer a alguém impossível que uma e mesma substância, isto é, a nossa alma, esteja em potência para todos os inteligíveis segundo o intelecto possível, e segundo o intelecto agente os reduza a ato, porque nenhuma coisa age enquanto é potência, mas

enquanto é ato. Por isso, não parecerá possível que o intelecto possível e o intelecto agente estejam numa só substância da alma.

Se, porém, alguém considerar isto retamente não encontrará inconveniência ou dificuldade. Com efeito, nada proíbe que uma determinada coisa esteja, em relação a outra, segundo um aspecto em potência e, segundo outro, em ato, como se observa nas coisas naturais, onde, por exemplo, o ar é úmido em ato, e seco, em potência; com a terra dá-se o contrário. Ora, essa comparação encontra-se também entre a alma intelectiva e os fantasmas, pois nela há algo em ato referente a algo em potência nos fantasmas e, por sua vez, ela está em potência para algo em ato nos fantasmas. A alma humana tem, pois, imaterialidade, e depreende-se do que foi dito acima (c. LXVIII) que a sua natureza é intelectiva, porque toda substância imaterial o é. Porém, por ser assim, ela não tem ainda algo que se assemelhe determinadamente a uma ou outra coisa, o que é exigido para que ela conheça as coisas, porque todo conhecimento se realiza segundo a semelhança do cognoscente com o conhecido. Por conseguinte, a alma permanece intelectiva em potência para determinadas semelhanças das coisas a serem por nós conhecidas, que são as naturezas das coisas sensíveis. E os fantasmas nos apresentam estas naturezas determinadas das coisas sensíveis. No entanto, elas ainda não chegaram ao ser inteligível, porque são semelhanças dos sensíveis também segundo as condições materiais, que são propriedades individuais e ainda estão em órgãos materiais. Por conseguinte, não são inteligíveis em ato. No entanto, como se pode tomar neste homem, cuja semelhança os fantasmas apresentam, a natureza universal despojada de todas as condições individuais, aquelas naturezas são inteligíveis em potência. Por conseguinte, tem-se assim a inteligibilidade em potência, mas a determinação da semelhança das coisas em ato. Porém, o contrário se dá na alma intelectiva. Com efeito, há nela uma potência atuante sobre os fantasmas, tornando-os inteligíveis em ato. Esta potência se chama *intelecto agente*. Há também na alma uma potência que está em potência para determinadas semelhanças das coisas sensíveis, e esta é o *intelecto possível*.

2. No entanto, há diferença entre o que acontece na alma e o que acontece nos agentes naturais. Porque nestes uma coisa está em potência para outra segundo o mesmo modo que está em ato na outra, pois, por exemplo, a matéria do ar está em potência para a forma da água segundo o modo que está na água. E, por isso, os corpos naturais que se unem à matéria são agentes e pacientes entre si do mesmo modo. Mas a alma intelectiva não está em potência para a semelhança das coisas que estão nos fantasmas segundo o modo em que neles estão, mas enquanto aquelas semelhanças são elevadas para algo mais alto, de modo a serem abstraídas das condições materiais individuantes, pelo que são feitas inteligíveis em ato. E, por isso, a ação do intelecto agente no fantasma precede a recepção do intelecto possível. Sendo assim, a primazia da ação não se atribui aos fantasmas, mas ao intelecto agen-

non videbitur quod agens et possibilis intellectus possint in una substantia animae convenire.

1581. — Si quis autem recte inspiciat, nihil inconveniens aut difficile sequitur. Nihil enim prohibet hoc respectu illius esse secundum quid in potentia et secundum aliud in actu, sicut in rebus naturalibus videmus: aër enim est actu humidus et potentia siccus, terra autem e converso. Haec autem comparatio invenitur esse inter animam intellectivam et phantasmata. Habet enim anima intellectiva aliquid in actu ad quod phantasma est in potentia: et ad aliquid est in potentia quod in phantasmatibus actu invenitur. Habet enim substantia animae humanae immaterialitatem, et, sicut ex dictis (cap. 68) patet. ex hoc habet naturam intellectualem: quia omnis substantia immaterialis est huiusmodi. Ex hoc autem nondum habet quod assimiletur huic vel illi rei determinate, quod requiritur ad hoc quod anima nostra hanc vel illam rem determinate cognoscat: omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. Remanet igitur ipsa anima intellectiva in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilium a nobis, quae sunt naturae rerum sensibilium. Et has quidem determinatas naturas rerum sensibilium praesentant nobis phantasmata. Quae tamen nondum pervenerunt ad esse intelligibile: cum sint similitudines rerum sensibilium etiam secundum conditiones materiales, quae sunt proprietates individuales, et sunt etiam in organis materialibus. Non igitur sunt intelligibilia actu. Et tamen, quia in hoc homine cuius similitudinem repraesentant phantasmata, est accipere naturam universalem denudatam ab omnibus conditionibus individuantibus, sunt intelligibilia in potentia. Sic igitur habent intelligibilitatem in potentia, determinationem autem similitudinis rerum in actu. E contrario autem erat in anima intellectiva. Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu: et haec potentia animae vocatur *intellectus agens*. Est etiam in ea virtus quae est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium: et haec est potentia *intellectus possibilis*.

1582. — Differt tamen hoc quod invenitur in anima, ab eo quod invenitur in agentibus naturalibus. Quia ibi unum est in potentia ad aliquid secundum eundem modum quo in altero actu invenitur: nam materia aëris est in potentia ad formam aquae eo modo quo est in aqua. Et ideo corpora naturalia, quae communicant in materia, eodem ordine agunt et patiuntur ad invicem. Anima autem intellectiva non est in potentia ad similitudines rerum quae sunt in phantasmatibus per modum illum quo sunt ibi: sed secundum quod illae similitudines elevantur ad aliquid altius, ut scilicet sint abstractae a conditionibus individuantibus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu. Et ideo actio intellectus agentis in phantasmate praecedit receptionem intellectus possibilis. Et sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatibus, sed

intellectui agenti. Propter quod ARISTOTELES dicit quod se habet ad possibilem *sicut ars ad materiam.*

1583. — Huius autem exemplum omnino simile esset si oculus, simul cum hoc quod est diaphanum et susceptivus colorum, haberet tantum de luce quod posset colores facere visibiles actu: sicut quaedam animalia dicuntur sui oculi luce sufficienter sibi illuminare obiecta; propter quod de nocte vident magis, in die vero minus; sunt enim debilium oculorum, quia parva luce moventur, ad multam autem confunduntur. Cui etiam simile est in intellectu nostro quod *ad ea quae sunt manifestissima, se habet sicut oculus noctuae ad solem*: unde parvum lumen intelligibile quod est nobis connaturale, sufficit ad nostrum intelligere.

1584. — Quod autem lumen intelligibile nostrae animae connaturale sufficiat ad faciendum actionem intellectus agentis, patet si quis consideret necessitatem ponendi intellectum agentem. Inveniebatur enim anima in potentia ad intelligibilia, sicut sensus ad sensibilia: sicut enim non semper sentimus, ita non semper intelligimus. Haec autem intelligibilia quae anima intellectiva humana intelligit, PLATO posuit esse intelligibilia per seipsa, scilicet *ideas:* unde non erat ei necessarium ponere intellectum agentem ad intelligibilia. Si autem hoc esset verum, oporteret quod, quanto aliqua sunt secundum se magis intelligibilia, magis intelligerentur a nobis. Quod patet esse falsum: nam magis sunt nobis intelligibilia quae sunt sensui proximiora, quae in se sunt minus intelligibilia. Unde ARISTOTELES fuit motus ad ponendum quod ea quae sunt nobis intelligibilia, non sunt aliqua existentia intelligibilia per seipsa, sed quod fiunt ex sensibilibus. Unde oportuit quod poneret virtutem quae hoc faceret. Et haec est intellectus agens. Ad hoc ergo ponitur intellectus agens, ut faceret intelligibilia nobis proportionata. Hoc autem non excedit modum luminis intelligibilis nobis connaturalis. Unde nihil prohibet ipsi lumini nostrae animae attribuere actionem intellectus agentis: et praecipue cum ARISTOTELES intellectum agentem comparet lumini.

te. Razão por que Aristóteles disse que este está fora do intelecto possível *como a arte para a matéria* (III Sobre a Alma 5, 430a; Cmt 10, 728).

Teríamos disto um exemplo totalmente semelhante se os olhos, sendo ao mesmo tempo diáfanos e suscetíveis das cores, tivessem também luz que pudesse tornar as cores visíveis em ato, como alguns animais que dizem ter tanta luz que podem fazer as cores visíveis em ato, razão por que vêem mais de noite que de dia. São débeis de visão, porque movimentam-se com pouca luz, e, com muita, se confundem. A eles, com efeito, é semelhante o nosso intelecto que *está para as coisas evidentíssimas como os olhos da coruja para o sol* (II Metafísica 1, 993b; Cmt 1, 282). Por isso, a pequena luz inteligível que nos é conatural é suficiente para o nosso conhecimento intelectual.

3. Com efeito, que a luz inteligível conatural à nossa alma é suficiente para produzir a ação do intelecto agente, isto se torna evidente se for considerada a necessidade da existência do intelecto agente. A alma encontrava-se em potência para os inteligíveis como os sentidos para os sensíveis, pois, como nem sempre sentimos, também nem sempre estamos em intelecção. Essas coisas inteligíveis das quais a alma tem intelecção, Platão afirmou serem inteligíveis em si mesmas, isto é, as idéias. Por isso, não lhe era necessário afirmar a existência do intelecto agente para se conhecerem os inteligíveis. Isto é evidentemente falso, porque são mais inteligíveis as coisas mais próximas dos sentidos, que, em si mesmas, são menos inteligíveis. Por isso, foi Aristóteles levado a afirmar que as coisas a nós mais inteligíveis não são as mais inteligíveis em si mesmas, mas que o são pelos sentidos. Daí a necessidade de se pôr uma potência que fizesse isto. Para tal ele colocou o intelecto agente, a fim de tornar os inteligíveis proporcionados a nós. Ora, isto não excede o modo da luz inteligível conatural a nós. Donde, nada impedir que a ação do intelecto agente seja atribuída a esta luz da nossa alma, sobretudo porque Aristóteles compara o intelecto agente à luz (III Sobre a Alma 5, 430a; Cmt 10, 730).

CAP. LXXVIII. - QUOD NON FUIT SENTENTIA ARISTOTELIS DE INTELLECTU AGENTE QUOD SIT SUBSTANTIA SEPARATA, SED MAGIS QUOD SIT ALIQUID ANIMAE.

LOCI CONGR. - III *An.* lect. 10 (729-730, 734-735, 736, 737-739); *Anima,* a. 5: Quidam vero; *ibid.* ad 1; *Spirit.*, a. 10: Et hoc manifeste; *ibid.* ad 3; I, q. 79, a. 4 ad 2; *Unit.* cap. 2 (207-209).

1585. — QUIA vero PLURES opinioni supra positae (cap. 76) assentiunt credentes eam fuisse opinionem ARISTOTELIS ostendendum est ex verbis eius quod ipse hoc non sensit de intellectu agente, quod sit substantia separata.

1586. — Dicit enim, primo, quod, *sicut in omni natura est aliquid quasi materia in unoquoque genere, et hoc est in potentia ad omnia quae sunt illius generis; et altera causa est quasi efficiens, quod facit omnia quae sunt illius generis, sicut se habet ars ad materiam:*

CAPÍTULO LXXVIII
ARISTÓTELES NÃO AFIRMOU SER O INTELECTO AGENTE UMA SUBSTÂNCIA SEPARADA, MAS, AO CONTRÁRIO, SER ALGO NA ALMA

1. No entanto, como muitos aceitam a opinião acima, julgando ser ela de Aristóteles, é preciso demonstrar, pelas suas próprias palavras, que este não é o seu pensamento a respeito do intelecto agente, isto é, que este intelecto é uma substância separada.

Com efeito, antes de tudo, ele diz o seguinte: *assim como em qualquer natureza há algo à maneira de matéria em cada gênero e que está em potência para todas as coisas daquele gênero; e algo que é como causa eficiente, que faz tudo que pertence ao gênero, como a arte para a*

matéria, é preciso que também na alma existam diferenças. E de modo semelhante (isto é, o que está na alma como matéria) *é o intelecto* (possível) *no qual todas as coisas se tornam inteligíveis. Mas aquilo* que está na alma como causa eficiente *é o intelecto que faz tudo* (isto é, os inteligíveis em ato), o intelecto agente, *que está como hábito,* e não como uma potência (ibid; Cmt 10, 728-731). O que significa *hábito*, ao atribuir este termo ao intelecto agente, explica-o acrescentando: *É como a luz, pois, de certo modo, a luz faz que as cores em potência tornem-se cores em ato* enquanto as faz visíveis em ato, o que, quanto aos inteligíveis, se atribui ao intelecto agente.

Depreende-se dessas palavras que o intelecto agente não é uma substância separada, mas antes algo na alma, pois o Filósofo diz expressamente que o intelecto agente e o intelecto possível são *diferenças da alma*, e que estão *na alma*. Logo, nenhum dos dois é substância separada.

2. Além disso, o argumento a que se recorre demonstra a mesma coisa. Em qualquer natureza em que há potência e ato, há algo que é matéria, e está em potência para tudo que pertence ao gênero, e algo que é como agente, que reduz a potência a ato, como nas coisas artificiais há arte e matéria. Ora, a alma intelectiva é uma certa natureza na qual há potência e ato, porque, às vezes, está conhecendo em ato, e às vezes em potência para o conhecimento. Há, pois, na natureza da alma intelectiva algo como matéria, que está em potência para todos os inteligíveis, e que se chama *intelecto possível*, e algo como causa eficiente, que reduz todos os inteligíveis a ato, e se chama *intelecto agente*. Por conseguinte, ambos os intelectos, segundo o argumento de Aristóteles, estão na natureza da alma e não são coisas separadas, quanto ao ser do corpo cujo ato é a alma.

3. Além disso, Aristóteles afirma que o intelecto agente é *como um hábito que é luz*. Ora, hábito não significa uma coisa que existe por si mesma, mas como sendo de alguém que o possui. Logo, o intelecto agente não é uma substância que existe por si mesma separadamente, mas é algo da alma humana.

4. Porém, o texto aristotélico não se deve entender como se hábito fosse um efeito do intelecto agente, no sentido de que o intelecto agente faça o homem ter intelecção de tudo, o que equivale a um hábito. Ora, o Comentador Averróis diz, referindo-se ao mesmo texto: *A definição de hábito consiste em que aquele que tem o hábito por ele conheça aquilo que lhe é próprio, por si mesmo e quando queira, sem que necessite de algo exterior* (In III Sobre a Alma 18, 25-29). Compara, pois, expressamente ao hábito não o que é feito, mas *o intelecto do qual depende fazer tudo.*

Todavia, não se há de entender que o intelecto agente seja hábito pelo modo segundo o qual o hábito está na segunda espécie da qualidade, conforme alguns disseram que o intelecto agente é o *hábito dos princípios*. Com efeito, este hábito dos princípios é tomado das coisas sensíveis, como prova Aristóteles (II Analíticos Posteriores 19, 100a; Cmt 20, 592) e, assim é necessário que seja efeito do intelecto, cuja função é reduzir os fantasmas que são inteligíveis em potência a inteligíveis em ato. Deve-se en-

necesse est et in anima esse has differentias. Et huiusmodi quidem, scilicet quod in anima est sicut materia, *est intellectus* (possibilis) *in quo fiunt omnia intelligibilia. Ille vero*, qui in anima est sicut efficiens causa, *est intellectus in quo est omnia facere* (scilicet intelligibilia in actu), idest intellectus agens, *qui est sicut habitus*, et non sicut potentia. Qualiter autem dixerit intellectum agentem *habitum*, exponit subiungens quod est *sicut lumen: quodam enim modo lumen facit potentia colores esse actu colores*, inquantum scilicet facit eos visibiles actu: hoc autem circa intelligibilia attribuitur intellectui agenti.

1587. — Ex his manifeste habetur quod intellectus agens non sit substantia separata, sed magis aliquid animae: expresse enim dicit quod intellectus possibilis et agens sunt *differentiae animae*, et quod sunt *in anima*. Neutra ergo earum est substantia separata.

1588. — Adhuc. Ratio eius hoc idem ostendit. Quia in omni natura in qua invenitur potentia et actus, est aliquid quasi materia, quod est in potentia ad ea quae sunt illius generis, et aliquid quasi agens, quod reducit potentiam in actum, sicut in artificialibus est ars et materia. Sed anima intellectiva est quaedam natura in qua invenitur potentia et actus: cum quandoque sit actu intelligens et quandoque in potentia. Est igitur in natura animae intellectivae aliquid quasi materia, quod est in potentia ad omnia intelligibilia, quod dicitur *intellectus possibilis*: et aliquid quasi causa efficiens, quod facit omnia in actu, et dicitur *intellectus agens*.

b) Uterque igitur intellectus, secundum demonstrationem ARISTOTELIS, est in natura animae, et non aliquid separatum secundum esse a corpore cuius anima est actus.

1589. — Amplius. ARISTOTELES dicit quod intellectus agens est *sicut habitus quod est lumen*. Habitus autem non significatur ut aliquid per se existens, sed alicuius habentis. Non est igitur intellectus agens aliqua substantia separatim per se existens, sed est aliquid animae humanae.

1590. — Non autem intelligitur littera ARISTOTELIS ut habitus dicatur esse effectus intellectus agentis, ut sit sensus: Agens facit hominem intelligere omnia, quod est sicut habitus. *Haec enim est definitio habitus*, ut COMMENTATOR AVERROES ibidem dicit, *quod habens habitum intelligat per ipsum quod est sibi proprium ex se et quando voluerit, absque hoc quod indigeat in eo aliquo extrinseco.* Expresse enim assimilat habitui non ipsum factum, sed *intellectum quo est omnia facere.*

1591. — Nec tamen intelligendum est quod intellectus agens sit habitus per modum quo habitus est in secunda specie qualitatis, secundum quod QUIDAM dixerunt intellectum agentem esse *habitum principiorum*. Quia habitus ille principiorum est acceptus a sensibilibus, ut probat ARISTOTELES in II *Posteriorum*: et sic oportet quod sit effectus intellectus agentis, cuius est phantasmata, quae sunt intellecta in potentia, facere intellecta in actu. Sed accipitur ha-

bitus secundum quod dividitur contra *privationem et potentiam:* sicut omnis forma et actus potest dici habitus. Et hoc apparet, quia dicit hoc modo intellectum agentem esse habitum *sicut lumen habitus est.*

1592. — *a*) Deinde subiungit, quod *hic intellectus*, scilicet agens, *est separatus et immixtus et impassibilis et substantia actu ens.* Horum autem quatuor quae attribuit intellectui agenti, duo supra expresse de intellectu possibili dixerat, scilicet quod sit *immixtus* et quod sit *separatus*. Tertium, scilicet quod sit *impassibilis*, sub distinctione dixerat: ostendit enim primo quod non est passibilis sicut sensus; et postmodum ostendit quod, communiter accipiendo *pati*, passibilis est, inquantum scilicet est in potentia ad intelligibilia. Quartum vero omnino negaverat de intellectu possibili, dicendo quod erat *in potentia ad intelligibilia, et nihil horum erat actu ante intelligere*. Sic igitur in duobus primis intellectus possibilis convenit cum agente; in tertio partim convenit et partim differt; in quarto autem omnino differt agens a possibili.

b) Has quatuor conditiones agentis probat per unam rationem, subiungens: *Semper enim honorabilius est agens patiente, et principium*, scilicet activum, *materia*. Supra enim dixerat quod intellectus agens est sicut causa efficiens, et possibilis sicut materia. Per hoc autem medium concluduntur duo prima, sic: Agens est honorabilius patiente et materia. Sed possibilis, qui est sicut patiens et materia, est separatus et immixtus, ut supra probatum est. Ergo multo magis agens. Alia vero per hoc medium sic concluduntur: Agens in hoc est honorabilius patiente et materia, quod comparatur ad ipsum sicut agens et actu ens ad patiens et ens in potentia. Intellectus autem possibilis est patiens quodammodo et potentia ens. Intellectus igitur agens est agens non patiens, et actu ens.

c) Patet autem quod nec ex his verbis ARISTOTELIS haberi potest quod intellectus agens sit quaedam substantia separata: sed quod sit *separatus* hoc modo quo supra dixit de possibili, scilicet *ut non habeat organum.*

d) Quod autem dicit quod est *substantia actu ens*, non repugnat ei quod substantia animae est in potentia, ut supra (cap. 77) ostensum est.

1593. — *a*) Deinde subiungit: *Idem autem est secundum actum scientia rei.* In quo COMMENTATOR dicit quod *differt intellectus agens a possibili:* nam in intellectu agente idem est intelligens et intellectum; non autem in possibili. — Hoc autem manifeste est contra intentionem ARISTOTELIS.

b) Nam supra eadem verba dixerat de intellectu possibili, ubi dixit de intellectu possibili quod *ipse intelligibilis est sicut intelligibilia: in his enim quae sine materia sunt, idem est intellectus et quod intelligitur; scientia namque speculativa, et quod speculatum est, idem est.* Manifeste enim per hoc quod intellectus possibilis, prout est actu intelligens, idem est cum eo quod intelli-

tender aqui *hábito*, referindo-se ao intelecto agente, enquanto se opõe à privação e à potência, como qualquer forma e ato pode chamar-se hábito. E isto é evidente, porque diz que o intelecto agente é hábito *à maneira como a luz é hábito.*

5. Em seguida, acrescenta que *este intelecto*, isto é, o agente *é separado, não misturado, impassível e substância em ato* (III Sobre a Alma 4, 429a - 430a; Cmt). Ora, destas quatro propriedades que atribui ao intelecto agente, duas já atribuíra ao intelecto possível, a saber, que *não é misturado* e que é *separado*. A terceira, que é *impassível*, atribuíra sob distinção, porque primeiramente demonstrou que não é passível como os sentidos; depois, que, tomando *ser passível* no sentido comum, ele é passível enquanto está em potência para os inteligíveis. A quarta, porém, tinha-a negado inteiramente ao intelecto possível, afirmando *que se estava em potência para os inteligíveis, e que nenhum destes estava em ato antes da intelecção.* Assim, pois, nas duas primeiras, o intelecto possível coincide com o intelecto agente; na terceira, coincide em parte, mas em parte difere; na quarta, porém, difere dele inteiramente.

Essas quatro condições do intelecto agente, prova-as mediante um só argumento acrescentando: *O agente é sempre mais elevado que o paciente, e o princípio* (ativo), mais *que a matéria*. Com efeito, afirmava acima que o intelecto agente é como causa eficiente e o possível, como matéria. Mediante isso concluem-se as duas primeiras condições assim: o agente é mais elevado que o paciente e que a matéria. Ora, o intelecto possível, que é como paciente e matéria, é separado e não misturado, como acima foi provado. Logo, muito mais o será o intelecto agente. As outras duas condições provam-se assim: O agente é mais elevado que o paciente e a matéria, porque é, com respeito ao possível, o que o agente e existente em ato é para o paciente e o existente em potência. O intelecto possível é de certo modo paciente e ser em potência. Logo, o entendimento agente é agente e não paciente, e é ente em ato.

Vê-se, pelas palavras de Aristóteles, que nem se pode ter o intelecto agente como sendo uma substância separada, mas que é separado pela maneira segundo a qual acima falava do intelecto possível, isto é, porque não tem órgão. Ademais, ao dizer que ele é substância e ente em ato, não contradiz o que acima demonstrou, isto é, que a substância da alma esteja em potência (c. LXXVII).

6. Em seguida acrescenta: *Identificam-se em ato o conhecimento e a coisa*. Destas palavras, conclui o Comentador: *Diferenciam-se o intelecto agente e o intelecto possível* (In III Sobre a Alma 18, 85-90), pois, no intelecto agente, identificam-se o conhecimento e o cognoscente, o que não se dá no intelecto possível. Mas isto contradiz totalmente o pensamento de Aristóteles.

Com efeito, acima este usava as mesmas palavras para o intelecto possível, isto é, que *é inteligível como são os inteligíveis, pois nas coisas destituídas de matéria identificam-se o intelecto e a coisa por ele conhecida, razão por que a ciência especulativa e o seu objeto identificam-se*. É manifesto que devido ao intelecto possível, enquanto inteligente em ato, identificar-se com a coisa intelecta, quer

mostrar que o intelecto possível é conhecido como os outros inteligíveis. E pouco antes afirmava que o intelecto possível está, de certo modo, em ato antes da intelecção. Claramente dá aí a entender que o intelecto possível, na intelecção atual, torna-se os próprios inteligíveis. Nem há que admirar-se por referir-se assim ao intelecto possível, porque anteriormente também falava assim do sentido e dos sensíveis em ato. Pois, o sentido faz-se em ato mediante a espécie sentida em ato, como também o intelecto possível faz-se em ato pela espécie inteligível em ato, razão por que chama-se intelecto em ato o próprio inteligível do ato. Deve-se, pois, dizer que Aristóteles, depois de ter tratado do intelecto possível e do intelecto agente, começa aqui a falar do intelecto em ato, dizendo que *a ciência em ato é a mesma coisa sabida em ato.*

7. Em seguida, afirma: *Porém, tomado* (o intelecto possível) *em potência, tem no mesmo sujeito prioridade de tempo: tomado absolutamente, não a tem.* Com efeito, esta distinção de potência e ato é usada em muitos lugares, a saber, que o ato é por natureza anterior à potência; quanto ao tempo, porém, em um e mesmo sujeito que passa de potência a ato, a potência é anterior ao ato; mas considerada simplesmente, nem quanto ao tempo a potência é anterior ao ato, porque ela não se reduz a ato senão por um ato. Diz, pois, que *o intelecto que é segundo a potência*, isto é, o possível, enquanto está em potência *tem prioridade de tempo* sobre o intelecto em ato, ao que acrescento: *num mesmo sujeito.* Não, porém, afirmando absolutamente, isto é, em geral, porque o intelecto possível reduz-se a ato pelo intelecto agente, que é ato, como afirmou, e novamente posto em ato por outro intelecto possível. Donde ter afirmado (III Física 3, 202b; Cmt 5, 14ss), que qualquer pessoa, antes de aprender precisa de um mestre para ser reduzida de potência a ato. Assim, pois, por estas palavras mostra a relação do intelecto possível, enquanto está em potência, para o intelecto em ato.

8. Em seguida afirma: *Mas não que às vezes tenha intelecção e. outras vezes, não.* Nestas palavras mostra a diferença que há entre o intelecto em ato e o intelecto possível. Afirmara, antes, que nem sempre o intelecto possível está em ato de intelecção, mas que não a tem quando está em potência para os inteligíveis; e que a tem quando tem em ato os inteligíveis. Ora, o intelecto possível faz-se em ato identificando-se com os inteligíveis, como afirmara. Logo, não lhe é próprio ora conhecer, e ora não conhecer o objeto.

9. Em seguida, acrescenta: *É separado aquilo que realmente o é.* Isto não pode ser entendido relativamente ao intelecto agente, porque ele não pode estar separado, porque já afirmara o mesmo a respeito do intelecto possível. Nem pode ser entendido relativamente ao intelecto possível, porque já afirmara o mesmo a respeito do intelecto agente. Resulta, pois, que se refere ao que compreende ambos, isto é, ao intelecto em ato, do qual falava. Isto porque na nossa alma só é separado o que não usa de um órgão, o que pertence ao intelecto em ato, isto é, àquela parte da alma pela qual temos intelecção em ato, e

gitur, vult ostendere quod intellectus possibilis intelligitur sicut alia intelligibilia.

c) Et parum supra dixerat quod intellectus possibilis *est potentia quodammodo intelligibilia, sed nihil actu est antequam intelligat:* ubi expresse dat intelligere quod per hoc quod intelligit actu, fit ipsa intelligibilia.

d) Nec est mirum si hoc dicit de intellectu possibili: quia hoc etiam supra dixerat de sensu et sensibili secundum actum. Sensus enim fit actu per speciem sensatam in actu; et similiter intellectus possibilis fit actu per speciem intelligibilem actu; et hac ratione intellectus in actu dicitur ipsum intelligibile in actu.

e) Est igitur dicendum quod, postquam Aristoteles determinavit de intellectu possibili et agente, hic incipit determinare de intellectu in actu, dicens quod *scientia in actu est idem rei scitae in actu.*

1594. — *a*) Deinde dicit: *Qui vero secundum potentiam, tempore prior in uno est: omnino autem, neque in tempore.* Qua quidem distinctione inter potentiam et actum in pluribus locis utitur: scilicet quod actus secundum naturam est prior potentia; tempore vero, in uno et eodem quod mutatur de potentia in actum, est prior potentia actu; simpliciter vero loquendo, non est potentia etiam tempore prior actu, quia potentia non reducitur in actum nisi per actum. Dicit ergo quod *intellectus qui est secundum potentiam*, scilicet possibilis, prout est in potentia, *prior est tempore* quam intellectus in actu: et hoc dico *in uno et eodem. Non tamen omnino*, idest universaliter: quia intellectus possibilis reducitur in actum per intellectum agentem, qui est actu, ut dixit, et iterum per aliquem intellectum possibilem factum actu; unde dixit in III *Physic.*, quod ante addiscere indiget aliquis docente ut reducatur de potentia in actum.

b) Sic igitur in verbis istis ostendit ordinem intellectus possibilis, prout est in potentia, ad intellectum in actu.

1595. — Deinde dicit: *Sed non aliquando quidem intelligit, et aliquando non intelligit.* In quo ostendit differentiam intellectus in actu et intellectus possibilis. Supra enim dixit de intellectu possibili quod non semper intelligit, sed quandoque non intelligit, quando est in potentia ad intelligibilia; quandoque intelligit, quando scilicet est actu ipsa. Intellectus autem per hoc fit actu quod est ipsa intelligibilia, ut iam dixit. Unde non competit ei quandoque intelligere et quandoque non intelligere.

1596. — Deinde subiungit: *Separatum autem hoc solum quod vere est.* Quod non potest intelligi de agente: non enim ipse solus est separatus; quia iam idem dixerat de intellectu possibili. Nec potest intelligi de possibili: quia iam idem dixerat de agente. Relinquitur ergo quod dicatur de eo quod comprehendit utrumque, scilicet de intellectu in actu, de quo loquebatur: quia hoc solum in anima nostra est separatum, non utens organo, quod pertinet ad intellectum in actu; idest, illa pars animae qua intelligimus actu, comprehendens pos-

sibilem et agentem. Et ideo subiungit quod *hoc solum animae est immortale et perpetuum:* quasi a corpore non dependens, cum sit separatum.

que compreende o intelecto possível e o agente. E por isso acrescenta: *da alma só isto é imortal e perpétuo*, como não dependente do corpo, por ser separado.

CAP. LXXIX. - QUOD ANIMA HUMANA, CORRUPTO CORPORE, NON CORRUMPITUR.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 19, a. 1; IV *Sent.* dist. 50, q. 1, a. 1; *Nom.* IV, lect. 1 (289); *Resp. art. CVIII*, q. 34 (860); *Causis*, lect. 26; *Anima*, a. 14; III *An.* lect. 10 (742-743); XII *Metaphys.* lect. 3 (2450-2453); *Quodlib.* X, q. 3, a. 2; *Artic.* (604): Quorum primus; I, q. 75, a. 6; I *Cor.* 15, lect. 2 (924); *Comp.* cap. 84 (146-148).

1597. — Ex praemissis igitur manifeste ostendi potest animam humanam non corrumpi, corrupto corpore.

1598. — Ostensum est enim supra (cap. 55) omnem substantiam intellectualem esse incorruptibilem. Anima autem hominis est quaedam substantia intellectualis, ut ostensum est (cap. 56 sqq.). Oportet igitur animam humanam incorruptibilem esse.

1599. — Adhuc. Nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio: hae enim mutationes sunt contrariae, scilicet ad perfectionem et corruptionem. Perfectio autem animae humanae consistit in abstractione quadam a corpore. Perficitur enim anima scientia et virtute: secundum scientiam autem tanto magis perficitur quanto magis immaterialia considerat; virtutis autem perfectio consistit in hoc quod homo corporis passiones non sequatur, sed eas secundum rationem temperet et refraenet. Non ergo corruptio animae consistit in hoc quod a corpore separetur.

1600. — *a*) Si autem dicatur quod perfectio animae consistit in separatione eius a corpore secundum operationem, corruptio autem in separatione secundum esse, non convenienter obviatur.

b) Operatio enim rei demonstrat substantiam et esse ipsius: quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam. Non potest igitur perfici operatio alicuius rei nisi secundum quod perficitur eius substantia. Si igitur anima secundum operationem suam perficitur in relinquendo corpus, incorporea substantia sua in esse suo non deficiet per hoc quod a corpore separatur.

1601. — Item. Proprium perfectivum hominis secundum animam est aliquid incorruptibile. Propria enim operatio hominis, inquantum huiusmodi, est intelligere: per hanc enim differt a brutis et plantis et inanimatis. Intelligere autem universalium est et incorruptibilium inquantum huiusmodi. Perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas. Ergo anima humana est incorruptibilis.

1602. — Amplius. Impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere. Quod patet ex hoc quod esse est quod ab omnibus appetitur: homo autem per intellectum apprehendit esse non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum ani-

CAPÍTULO LXXIX
CORROMPIDO O CORPO, A ALMA HUMANA NÃO SE CORROMPE

1. Depreende-se claramente do acima exposto que se pode demonstrar que a alma humana não se corrompe, após a corrupção do corpo.

Com efeito, foi acima demonstrado (c. LV) que toda substância intelectual é incorruptível. Ora, foi também demonstrado que a alma humana é uma certa substância intelectual (cc. LVIss). Logo, necessariamente a alma humana é incorruptível.

2. Além disso, nenhuma coisa corrompe-se naquilo que constitui a sua perfeição, porque as mudanças para a perfeição e para a corrupção são contrárias. Ora, a perfeição da alma humana consiste em certa abstração do corpo. Com efeito, aperfeiçoa-se a alma humana pela ciência e pela virtude, pois, pela ciência, tanto mais é aperfeiçoada quanto mais considera as coisas imateriais, e a perfeição da virtude consiste em o homem não seguir as paixões corpóreas, mas em refreá-las e temperá-las pela razão. Logo, a corrupção da alma não consistirá em ela separar-se do corpo.

3. Porém, se se afirmar que a perfeição da alma consiste em sua separação do corpo segundo a operação, e a corrupção na separação segundo o ser, não se objeta corretamente.

Com efeito, a operação da coisa demonstra a sua substância e o seu ser, porque toda coisa opera enquanto ser e a operação própria da coisa segue-lhe a natureza. Por isso, não é possível ser aperfeiçoada a operação de uma coisa se não é segundo a perfeição da sua substância. Ora, se a alma aperfeiçoa-se na sua operação por deixar o corpo, a sua substância incorpórea não ficará menos perfeita no ser por ter deixado o corpo.

4. Além disso, o perfectivo próprio do homem segundo a alma é algo incorruptível, pois a operação própria do homem, enquanto homem, é o conhecimento intelectivo, segundo o qual ele se diferencia dos animais, das plantas e dos corpos inertes. Ora, o conhecimento intelectivo tem por objeto os universais e os incorruptíveis como tais. Como as perfeições de um ser são proporcionadas aos sujeitos perfectíveis, também a alma humana é incorruptível.

5. Além disso, é impossível que o apetite natural seja vão. Ora, o homem deseja naturalmente permanecer para sempre. E evidencia-se isso no fato de que o ser é desejado por todos, porque o homem pelo intelecto apreende o ser não só presente, como os brutos, de determinado momento, mas o ser absoluto. Logo, o homem alcança a perpetuidade segundo a alma, pela

qual apreende o ser absoluto e perpétuo.

6. Além disso, tudo que é recebido em um sujeito, o é segundo o modo do sujeito. As formas das coisas são recebidas no intelecto possível enquanto inteligíveis em ato e são inteligíveis em ato, enquanto são imateriais e universais e, conseqüentemente, incorruptíveis. Logo, o intelecto possível é incorruptível. Ora, como acima foi demonstrado (c. LIX), o intelecto possível é algo da alma humana. Logo, a alma humana é incorruptível.

7. Além disso, o inteligível é mais perdurável que o sensível. Ora, aquilo que, nas coisas sensíveis, está à maneira de primeiro recipiente é incorruptível segundo a sua natureza, isto é, a matéria-prima. Por conseguinte, muito mais o será o intelecto possível que é o recipiente das formas inteligíveis. Logo, também é incorruptível a alma humana, da qual o intelecto possível é parte.

8. Além disso, *o que faz é superior ao que é feito*, como também diz Aristóteles (III Sobre a Alma 5, 430a; Cmt 10, 733). Ora, o intelecto agente faz os inteligíveis em ato, como se depreende do que foi dito acima (c. LXXVI). Sendo, pois, os inteligíveis em ato, enquanto tais, incorruptíveis, muito mais incorruptível será o intelecto agente. Logo, também o será a alma humana, cuja luz é o intelecto agente, como se depreende do que foi dito acima (c. LXXVIII).

9. Além disso, nenhuma forma se corrompe senão pela ação dos contrários, ou pela corrupção do seu sujeito, ou por defeito de uma causa. Pela ação dos contrários, como, por exemplo, o calor que é destruído pela ação do frio; pela corrupção do seu sujeito, como, por exemplo, quando a visão é destruída pela corrupção do olho; pelo defeito da sua causa, como, por exemplo, quando a luz desaparece ao desaparecer o sol, que é a sua causa. Ora, a alma humana não pode corromper-se pela destruição dos contrários, pois não há nada que lhe seja contrário, porque ela é cognoscitiva e receptiva de todos os contrários pelo intelecto possível; igualmente não o pode pela corrupção do sujeito, pois foi demonstrado acima (c. LXVIII) que a alma humana, enquanto ser, é forma independente do sujeito; não o pode também por deficiência da sua causa, porque não pode ser causa senão eterna, como abaixo (c. LXXXVII) será demonstrado. Logo, a alma humana não pode ser corrompida de modo algum.

10. Além disso, se a alma se corrompe pela corrupção do corpo, ela se debilita pela debilidade deste. Ora, se alguma potência da alma se debilita pela debilidade do corpo, isto não pode acontecer senão acidentalmente, enquanto ela precisa do órgão corpóreo, como, por exemplo, a vista que se debilita pela debilidade do órgão, o que se dá acidentalmente. Isto, com efeito, é verificável, pois se houver algum enfraquecimento essencial à potência, esta jamais será restaurada, estando o órgão restaurado. Ora, vemos que todas as vezes que a vista fica enfraquecida, se se restaura o órgão, também a potência visual é restaurada. Por isso, disse Aristóteles que *se o ancião receber o olho de um jovem, verá como um jovem* (I Sobre a Alma 4, 408b; Cmt 10, 164).

Por conseguinte, como o intelecto é potência da alma que não precisa de órgão, como se depreende do

mam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit.

1603. — Item. Unumquodque quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum eius in quo est. Formae autem rerum recipiuntur in intellectu possibili prout sunt intelligibiles actu. Sunt autem intelligibiles actu prout sunt immateriales, universales, et per consequens incorruptibiles. Ergo intellectus possibilis est incorruptibilis. Sed, sicut supra (cap. 59) est probatum, intellectus possibilis est aliquid animae humanae. Est igitur anima humana incorruptibilis.

1604. — Adhuc. Esse intelligibile est permanentius quam esse sensibile. Sed id quod se habet in rebus sensibilibus per modum primi recipientis, est incorruptibile secundum suam substantiam, scilicet materia prima. Multo igitur fortius intellectus possibilis, qui est receptivus formarum intelligibilium. Ergo et anima humana, cuius intellectus possibilis est pars, est incorruptibilis.

1605. — Amplius. *Faciens est honorabilius facto:* ut etiam Aristoteles dicit. Sed intellectus agens facit actu intelligibilia: ut ex praemissis (cap. 76) patet. Cum igitur intelligibilia actu, inquantum huiusmodi, sint incorruptibilia, multo fortius intellectus agens erit incorruptibilis. Ergo et anima humana, cuius lumen est intellectus agens, ut ex praemissis (cap. 78) patet.

1606. — Item. Nulla forma corrumpitur nisi vel ex actione contrarii, vel per corruptionem sui subiecti, vel per defectum suae causae: per actionem quidem contrarii, sicut calor destruitur per actionem frigidi; per corruptionem autem sui subiecti, sicut, destructo oculo destruitur vis visiva; per defectum autem causae, sicut lumen aëris deficit deficiente solis praesentia, quae erat ipsius causa. Sed anima humana non potest corrumpi per actionem contrarii: non est enim ei aliquid contrarium; cum per intellectum possibilem ipsa sit cognoscitiva et receptiva omnium contrariorum. Similiter autem neque per corruptionem sui subiecti: ostensum est enim supra (cap. 68) quod anima humana est forma non dependens a corpore secundum suum esse. Similiter autem neque per deficientiam suae causae: quia non potest habere aliquam causam nisi aeternam, ut infra (cap. 87) ostendetur. Nullo igitur modo anima humana corrumpi potest.

1607. — Adhuc. Si anima corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quod eius esse debilitetur per debilitatem corporis. Si autem aliqua virtus animae debilitetur debilitato corpore, hoc non est nisi per accidens, inquantum scilicet virtus animae indiget organo corporali: sicut visus debilitatur debilitato organo, per accidens tamen. Quod ex hoc patet. Si enim ipsi virtuti per se accideret aliqua debilitas, nunquam restauraretur organo reparato: videmus autem quod, quantumcumque vis visiva videatur debilitata, si organum reparetur, quod vis visiva restauratur; unde dicit Aristoteles, in I *de Anima*, quod, *si senex accipiat oculum iuvenis, videret utique sicut iuvenis*. Cum igitur intellectus sit virtus animae quae non

qual apreende o ser absoluto e perpétuo.

6. Além disso, tudo que é recebido em um sujeito, o é segundo o modo do sujeito. As formas das coisas são recebidas no intelecto possível enquanto inteligíveis em ato e são inteligíveis em ato, enquanto são imateriais e universais e, conseqüentemente, incorruptíveis. Logo, o intelecto possível é incorruptível. Ora, como acima foi demonstrado (c. LIX), o intelecto possível é algo da alma humana. Logo, a alma humana é incorruptível.

7. Além disso, o inteligível é mais perdurável que o sensível. Ora, aquilo que, nas coisas sensíveis, está à maneira de primeiro recipiente é incorruptível segundo a sua natureza, isto é, a matéria-prima. Por conseguinte, muito mais o será o intelecto possível que é o recipiente das formas inteligíveis. Logo, também é incorruptível a alma humana, da qual o intelecto possível é parte.

8. Além disso, *o que faz é superior ao que é feito*, como também diz Aristóteles (III Sobre a Alma 5, 430a; Cmt 10, 733). Ora, o intelecto agente faz os inteligíveis em ato, como se depreende do que foi dito acima (c. LXXVI). Sendo, pois, os inteligíveis em ato, enquanto tais, incorruptíveis, muito mais incorruptível será o intelecto agente. Logo, também o será a alma humana, cuja luz é o intelecto agente, como se depreende do que foi dito acima (c. LXXVIII).

9. Além disso, nenhuma forma se corrompe senão pela ação dos contrários, ou pela corrupção do seu sujeito, ou por defeito de uma causa. Pela ação dos contrários, como, por exemplo, o calor que é destruído pela ação do frio; pela corrupção do seu sujeito, como, por exemplo, quando a visão é destruída pela corrupção do olho; pelo defeito da sua causa, como, por exemplo, quando a luz desaparece ao desaparecer o sol, que é a sua causa. Ora, a alma humana não pode corromper-se pela destruição dos contrários, pois não há nada que lhe seja contrário, porque ela é cognoscitiva e receptiva de todos os contrários pelo intelecto possível; igualmente não o pode pela corrupção do sujeito, pois foi demonstrado acima (c. LXVIII) que a alma humana, enquanto ser, é forma independente do sujeito; não o pode também por deficiência da sua causa, porque não pode ser causa senão eterna, como abaixo (c. LXXXVII) será demonstrado. Logo, a alma humana não pode ser corrompida de modo algum.

10. Além disso, se a alma se corrompe pela corrupção do corpo, ela se debilita pela debilidade deste. Ora, se alguma potência da alma se debilita pela debilidade do corpo, isto não pode acontecer senão acidentalmente, enquanto ela precisa do órgão corpóreo, como, por exemplo, a vista que se debilita pela debilidade do órgão, o que se dá acidentalmente. Isto, com efeito, é verificável, pois se houver algum enfraquecimento essencial à potência, esta jamais será restaurada, estando o órgão restaurado. Ora, vemos que todas as vezes que a vista fica enfraquecida, se se restaura o órgão, também a potência visual é restaurada. Por isso, disse Aristóteles que *se o ancião receber o olho de um jovem, verá como um jovem* (I Sobre a Alma 4, 408b; Cmt 10, 164).

Por conseguinte, como o intelecto é potência da alma que não precisa de órgão, como se depreende do

mam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit.

1603. — Item. Unumquodque quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum eius in quo est. Formae autem rerum recipiuntur in intellectu possibili prout sunt intelligibiles actu. Sunt autem intelligibiles actu prout sunt immateriales, universales, et per consequens incorruptibiles. Ergo intellectus possibilis est incorruptibilis. Sed, sicut supra (cap. 59) est probatum, intellectus possibilis est aliquid animae humanae. Est igitur anima humana incorruptibilis.

1604. — Adhuc. Esse intelligibile est permanentius quam esse sensibile. Sed id quod se habet in rebus sensibilibus per modum primi recipientis, est incorruptibile secundum suam substantiam, scilicet materia prima. Multo igitur fortius intellectus possibilis, qui est receptivus formarum intelligibilium. Ergo et anima humana, cuius intellectus possibilis est pars, est incorruptibilis.

1605. — Amplius. *Faciens est honorabilius facto:* ut etiam ARISTOTELES dicit. Sed intellectus agens facit actu intelligibilia: ut ex praemissis (cap. 76) patet. Cum igitur intelligibilia actu, inquantum huiusmodi, sint incorruptibilia, multo fortius intellectus agens erit incorruptibilis. Ergo et anima humana, cuius lumen est intellectus agens, ut ex praemissis (cap. 78) patet.

1606. — Item. Nulla forma corrumpitur nisi vel ex actione contrarii, vel per corruptionem sui subiecti, vel per defectum suae causae: per actionem quidem contrarii, sicut calor destruitur per actionem frigidi; per corruptionem autem sui subiecti, sicut, destructo oculo destruitur vis visiva; per defectum autem causae, sicut lumen aëris deficit deficiente solis praesentia, quae erat ipsius causa. Sed anima humana non potest corrumpi per actionem contrarii: non est enim ei aliquid contrarium; cum per intellectum possibilem ipsa sit cognoscitiva et receptiva omnium contrariorum. Similiter autem neque per corruptionem sui subiecti: ostensum est enim supra (cap. 68) quod anima humana est forma non dependens a corpore secundum suum esse. Similiter autem neque per deficientiam suae causae: quia non potest habere aliquam causam nisi aeternam, ut infra (cap. 87) ostendetur. Nullo igitur modo anima humana corrumpi potest.

1607. — Adhuc. Si anima corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quod eius esse debilitetur per debilitatem corporis. Si autem aliqua virtus animae debilitetur debilitato corpore, hoc non est nisi per accidens, inquantum scilicet virtus animae indiget organo corporali: sicut visus debilitatur debilitato organo, per accidens tamen. Quod ex hoc patet. Si enim ipsi virtuti per se accideret aliqua debilitas, nunquam restauraretur organo reparato: videmus autem quod, quantumcumque vis visiva videatur debilitata, si organum reparetur, quod vis visiva restauratur; unde dicit ARISTOTELES, in I *de Anima*, quod, *si senex accipiat oculum iuvenis, videret utique sicut iuvenis*. Cum igitur intellectus sit virtus animae quae non

indiget organo, ut ex praemissis (cap. 68) patet, ipse non debilitatur, neque per se neque per accidens, per senium vel per aliquam aliam debilitatem corporis. Si autem in operatione intellectus accidit fatigatio aut impedimentum propter infirmitatem corporis, hoc non est propter debilitatem ipsius intellectus, sed propter debilitatem virium quibus intellectus indiget, scilicet imaginationis, memorativae et cogitativae virtutum. Patet igitur quod intellectus est incorruptibilis. Ergo et anima humana, quae est intellectiva quaedam substantia.

1608. — Hoc etiam apparet per auctoritatem ARISTOTELIS. Dicit enim, in I *de Anima*, quod *intellectus videtur substantia quaedam esse, et non corrumpi*. Quod autem hoc non possit intelligi de aliqua substantia separata quae sit intellectus possibilis vel agens, ex praemissis (capp. 61, 78) haberi potest.

1609. — Praeterea apparet ex ipsis verbis ARISTOTELIS in XI *Metaphysicae*. Ubi dicit, contra Platonem loquens, quod *causae moventes praeexistunt, causae vero formales sunt simul cum his quorum sunt causae: quando enim sanatur homo, tunc sanitas est*, et non prius: contra hoc quod PLATO posuit formas rerum praeexistere rebus. Et his dictis, postmodum subdit: *Si autem et posterius aliquid manet, perscrutandum est. Nam in quibusdam nihil prohibet: ut si est anima tale; non omnis, sed intellectus.* Ex quo patet, cum loquatur de formis, quod vult intellectum, qui est forma hominis, post materiam remanere, scilicet post corpus.

1610. — Patet autem ex praemissis ARISTOTELIS verbis quod, licet ponat animam esse formam, non tamen ponit eam non subsistentem et per consequens corruptibilem, sicut GREGORIUS NYSSENUS ei imponit: nam a generalitate aliarum formarum animam intellectivam excludit, dicens eam *post corpus remanere*, et *substantiam quandam esse*.

1611. — Praemissis autem sententia CATHOLICAE FIDEI concordat. Dicitur enim in libro *de Ecclesiasticis Dogmatibus*: *Solum hominem credimus habere animam substantivam, quae et exuta corpore vivit, et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet; neque cum corpore moritur, sicut Arabs asserit; neque post modicum intervallum, sicut Zenon; quia substantialiter vivit.*

1612. — *a*) Per hoc autem excluditur error impiorum, ex quorum persona SALOMON dicit, *Sap.* 2, 2: *Ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus tanquam non fuerimus;* et ex quorum persona SALOMON dicit, *Eccle.* 3, 19: *Unus est interitus hominum et iumentorum, et aequa utriusque conditio. Sicut moritur homo, sic et illa moriuntur. Similiter spirant omnia, et nihil habet homo iumento amplius.* Quod enim non ex persona sua sed impiorum dicat, patet per hoc quod in fine libri quasi determinando subiungit: Donec *revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad* eum *qui dedit illum.*

b) Infinitae etiam sunt auctoritates SACRAE SCRIPTURAE quae immortalitatem animae protestantur.

que acima foi dito (c. LXVIII), ele não se enfraquece nem essencial nem acidentalmente, pela velhice ou por algum enfraquecimento do corpo. Ora, se houver na operação do intelecto cansaço ou impedimento por causa de enfraquecimento corporal, tal não acontece devido ao enfraquecimento do intelecto, mas por causa das potências de que ele necessita, isto é, da imaginação, da memorativa e da cogitativa. Vê-se, pois, que o intelecto é incorruptível e, conseqüentemente, também o é a alma humana, que é uma certa substância intelectiva.

11. Torna-se isto também esclarecido pelo seguinte testemunho de Aristóteles, que diz: *Vê-se que o intelecto é uma substância que não se corrompe* (ibid; Cmt 10, 163). Isto não pode ser entendido como referente à uma substância separada que seja o intelecto possível ou o agente, como se deduz do que acima foi dito (cc. LXI e LXXVIII).

12. Além disso, tal se pode concluir das próprias palavras de Aristóteles, com as quais refuta Platão: *As causas eficientes preexistem, mas as causas formais são simultâneas com aquilo de que são causas, pois a saúde existe quando o homem fica curado* (XII Metafísica 3, 1070a; Cmt 3, 2450ss), e não antes, o que é contra a tese de Platão, que afirmava que as formas preexistiam às coisas. Tendo assim falado, continua Aristóteles: *Deve-se procurar a razão da permanência posterior de alguma coisa. Em algumas, isto não é difícil, como, por exemplo, se se trata de uma alma determinada, não de qualquer mas da intelectiva.* Depreende-se daí que, como se refere a formas, refere-se ao intelecto que é a forma do homem, a qual ele afirma que permanece depois da matéria, ou seja, depois do corpo. Conclui-se que Aristóteles, embora coloque a alma como forma, não afirma que ela não seja subsistente e, conseqüentemente, corruptível, como pretendeu Gregório de Nissa (Sobre a Alma; PG 45, 187B-C), pois ele exclui a alma humana de todas as outras formas, dizendo que ela *permanece após o corpo, e que é uma substância.*

13. As sentenças acima expostas concordam com a fé católica. Diz-se ela: *Cremos que somente o homem tem alma substancial, a qual, separada do corpo, ainda vive, e conserva vivos os seus sentidos e faculdades, e que não morre com o corpo, como afirma Arator; nem depois de breve intervalo, como afirma Zenão, porque tem vida substancial* (Genádio. Sobre os Dogmas Eclesiásticos 16).

14. Com isto fica excluído o erro dos ímpios, cujas palavras cita Salomão, ao dizer: *Viemos do nada, e, depois disto, seremos como antes* (Sb 2, 2); *O fim do homem e dos animais é um só e idêntica a condição de ambos. Como morre o homem, também eles. Todos expiram da mesma maneira, e o homem nada tem além do jumento* (Ecl 3,19). É evidente que não diz essas palavras como suas, mas como sendo dos ímpios, porque, em texto posterior, esclarece: *Até que o pó volte à terra donde veio, e o espírito volte para aquele que o deu* (ib. 12,17). Aliás, são inúmeros os testemunhos da Sagrada Escritura que afirmam a imortalidade da alma.

CAPÍTULOS LXXX e LXXXI ARGUMENTOS PARA SE PROVAR QUE A ALMA SE CORROMPE APÓS A CORRUPÇÃO DO CORPO, E REFUTAÇÃO DOS MESMOS

1. Parece, no entanto, ser possível provar com algumas razões que as almas humanas não podem permanecer depois de saídas do corpo.

Com efeito, se as almas humanas multiplicam-se segundo a multiplicação dos corpos, como acima foi demonstrado (c. LXXV), destruídos estes, não podem elas permanecer em sua multiplicidade. Donde ser necessária uma destas inferências: ou que a alma humana desaparece totalmente, ou que somente permanecerá uma delas. Isto está concorde com a opinião dos que afirmam ser incorruptível só o que é unificado em todos os homens, quer seja, como pensou Alexandre, só o intelecto agente, quer seja, como pensou Averróis, o intelecto agente e o possível.

2. Além disso, a razão formal é causa da diversidade específica. Ora, se permanecem muitas almas após a corrupção dos corpos, é necessário que elas sejam diversas, pois, assim como é a mesma coisa o que tem unidade substancial, diversas serão as coisas que têm multiplicidade substancial. Ora, não pode haver nas almas, que permanecem após os corpos, diversidade, a não ser formal, pois elas não são compostas de matéria e forma, como acima foi demonstrado (cc. L e LI), a respeito de toda substância intelectual. Resta, pois, afirmar que elas são diversificadas especificamente. Ora, pela corrupção do corpo, a alma não muda a espécie, porque tudo que sofre mudança específica corrompe-se. Conclui-se, pois, que, mesmo antes da separação dos corpos, as almas eram diversificadas especificamente. Ora, as coisas compostas recebem da forma a espécie. Por conseguinte, indivíduos humanos eram diversos só pela espécie, o que não é conveniente. Logo, parece impossível que permaneçam muitas almas humanas após os corpos.

3. Além disso, parece ser absolutamente impossível, segundo os que aceitam a eternidade do mundo, que as almas humanas permaneçam multiplicadas, após a morte do corpo. Com efeito, se o mundo é eterno, também o é o movimento e, conseqüentemente, também a geração. Ora, se é eterna a geração, há um número infinito de homens que morreram antes de nós. Por conseguinte, se as almas dos mortos permanecem em sua multiplicidade após a morte, deve-se dizer que há em ato, agora, um número infinito de almas dos homens que morreram anteriormente. Ora, tal não é possível, porque não pode haver na natureza o infinito em ato. Resta, pois, afirmar que, se o mundo é eterno, as almas não permanecem multiplicadas após a morte.

4. Além disso, *o que sobrevém a uma coisa e dela se separa, a não ser pela corrupção dela, sobrevém-lhe acidentalmente* (Porfírio.Isagoge 5, Ed. Bekker Op. Arist. IV 4a). Se, pois, a alma não se corrompe quando

CAP. LXXX ET LXXXI. - RATIONES PROBANTES ANIMAM CORRUMPI CORRUPTO CORPORE (ET SOLUTIO IPSARUM).

LOCI CONGR. I *Sent.* dist. 8, q. 5, a. 2 arg. 6, ad 6; II, dist. 19, a. 1 arg. 6, ad 6; *Anima*, a. 1 arg. 2, 5, 10, 11; ad 2, 5, 10, 11; *ibid.* a. 14 arg. 14, ad 14; *ibid.* a. 15 arg. 5, ad 5; *Quodlib.* X, q. 3, a. 2 arg. 1 ad 1; I, q. 46, a. 2 arg. 8, ad 8; q. 75, a. 6 arg. 3 ad 3; *Aeternit.* (310); *supra* 1141, 1148; *infra* 1655.

1613. — VIDETUR autem quibusdam rationibus posse probari animas humanas non posse remanere post corpus.

1614. — Si enim animae humanae multiplicantur secundum multiplicationem corporum, ut supra (cap. 75) ostensum est, destructis ergo corporibus, non possunt animae in sua multitudine remanere. Unde oportet alterum duorum sequi: aut quod totaliter anima humana esse desinat; aut quod remaneat una tantum. Quod videtur esse secundum opinionem illorum qui ponunt esse incorruptibile solum illud quod est unum in omnibus hominibus: sive hoc sit intellectus agens tantum, ut ALEXANDER dicit; sive cum agente etiam possibilis, ut dicit AVERROES.

1615. — Amplius. Ratio formalis est causa diversitatis secundum speciem. Sed, si remanent multae animae post corporum corruptionem, oportet eas esse diversas: sicut enim idem est quod est unum secundum substantiam, ita diversa sunt quae sunt multa secundum substantiam. Non potest autem esse in animabus remanentibus post corpus diversitas nisi formalis: non enim sunt compositae ex materia et forma, ut supra (capp. 50, 51) probatum est de omni substantia intellectuali. Relinquitur igitur quod sunt diversae secundum speciem. Non autem per corruptionem corporis mutantur animae ad aliam speciem: quia omne quod mutatur de specie in speciem, corrumpitur. Relinquitur ergo quod etiam antequam essent a corporibus separatae, erant secundum speciem diversae. Composita autem sortiuntur speciem secundum formam. Ergo et individua hominum erant secundum speciem diversa. Quod est inconveniens. Ergo impossibile videtur quod animae humanae multae remaneant post corpora.

1616. — Adhuc. Videtur omnino esse impossibile, secundum ponentes aeternitatem mundi, ponere quod animae humanae in sua multitudine remaneant post mortem corporis. Si enim mundus est ab aeterno, motus fuit ab aeterno. Ergo et generatio est aeterna. Sed si generatio est aeterna, infiniti homines mortui sunt ante nos. Si ergo animae mortuorum remanent post mortem in sua multitudine, oportet dicere animas infinitas esse nunc in actu hominum prius mortuorum. Hoc autem est impossibile: nam infinitum actu non potest esse in natura. Relinquitur igitur, si mundus est aeternus, quod animae non remaneant multae post mortem.

1617. — Item. *Quod advenit alicui et discedit ab eo praeter sui corruptionem, advenit ei accidentaliter:* haec enim est definitio accidentis. Si ergo anima non corrumpitur

corpore abscedente, sequetur quod anima accidentaliter corpori uniatur. Ergo homo est ens per accidens, qui est compositus ex anima et corpore. Et sequetur ulterius quod non sit aliqua species humana: non enim ex his quae coniunguntur per accidens, fit species una; nam *homo albus* non est aliqua species.

1618. — Amplius. Impossibile est aliquam substantiam esse cuius non sit aliqua operatio. Sed omnis operatio animae finitur cum corpore. Quod quidem patet per inductionem. Nam virtutes animae nutritivae operantur per qualitates corporeas, et per instrumentum corporeum, et in ipsum corpus quod perficitur per animam, quod nutritur et augetur, et ex quo deciditur semen ad generationem. Operationes etiam omnes potentiarum quae pertinent ad animam sensitivam, complentur per organa corporalia: et quaedam earum complentur cum aliqua transmutatione corporali, sicut quae dicuntur animae passiones, ut amor, gaudium et huiusmodi. Intelligere autem etsi non sit operatio per aliquod organum corporale exercita, tamen obiecta eius sunt phantasmata, quae ita se habent ad ipsam ut colores ad visum: unde, sicut visus non potest videre sine coloribus, ita anima intellectiva non potest intelligere sine phantasmatibus. Indiget etiam anima ad intelligendum virtutibus praeparantibus phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitativa et memorativa: de quibus constat quod, cum sint actus quorundam organorum corporis per quae operantur, quod non possunt remanere post corpus.

Unde et ARISTOTELES dicit quod *nequaquam sine phantasmate intelligit anima*; et quod *nihil intelligit sine intellectu passivo*, quem vocat virtutem cogitativam, qui est corruptibilis. Et propter hoc dicit, in I *de Anima*, quod *intelligere hominis corrumpitur quodam interius corrupto*, scilicet phantasmate vel passivo intellectu. Et in III *de Anima*, dicitur quod *non reminiscimur*, post mortem, eorum quae scivimus in vita.

Sic igitur patet quod nulla operatio animae potest remanere post mortem. Neque igitur substantia eius manet: cum nulla substantia possit esse absque operatione.

1619. — (*Capitulum LXXXI*) — Has autem rationes, quia falsum concludunt, ut ex praemissis (cap. praec.) est ostensum, tentandum est solvere.

1620. — Ac primo sciendum est quod quaecumque oportet esse invicem coaptata et proportionata, simul recipiunt multitudinem vel unitatem, unumquodque ex sua causa. Si igitur esse unius dependeat ab altero, unitas vel multiplicatio eius etiam ex illo dependet: alioquin, ex alia causa extrinseca. Formam igitur et materiam semper oportet esse ad invicem proportionata et quasi naturaliter coaptata: quia proprius actus in propria materia fit. Unde semper oportet quod materia et forma consequantur se invicem in multitudine et unitate. Si igitur esse formae dependet a materia, multiplicatio ipsius a materia dependet, et si-

o corpo se separa, segue-se que a alma lhe está unida acidentalmente. Logo, o homem é ente por acidente, composto no entanto de alma e corpo. Conseqüentemente, não há espécie humana, pois daquelas coisas que se unem acidentalmente não se constitui uma espécie, como, por exemplo, *homem branco* não constitui espécie.

5. Além disso, é impossível haver uma substância sem operação. Ora, toda operação da alma termina com o corpo. Pode-se verificar isso indutivamente, pois as potências da alma nutritiva operam pelas qualidades corpóreas, e pelos órgãos corpóreos no mesmo corpo, que é aperfeiçoado pela alma, e que se nutre, cresce e emite o sêmen generativo. Também todas as potências que pertencem à alma sensitiva completam-se pelos órgãos corpóreos, como as chamadas paixões, como o amor, a alegria etc. Ademais, a intelecção, embora não seja operação exercida por órgão corpóreo, contudo, os seus objetos estão nos fantasmas, que estão para ela como as cores para a vista, pois, como a vista não pode ver sem as cores, também a alma intelectiva não pode conhecer sem os fantasmas. Necessita ainda a alma, para a intelecção, das potências que preparam os fantasmas, para que se tornem inteligíveis em ato, a saber, a potência cogitativa e a memorativa. Sabe-se ainda a respeito delas que, por serem atos de órgãos corpóreos pelos quais operam, não podem permanecer ao desaparecer o corpo. Por isso, diz Aristóteles que *a alma não pode de modo algum ter intelecção sem os fantasmas* (III Sobre a Alma 7, 431a; Cmt 12, 772), e que *nenhuma coisa tem intelecção sem intelecto passivo* (ibid 5, 430a; Cmt 10, 744s), ao qual chama de potência cogitativa, que é corruptível. Devido a isso, afirma que *o conhecimento intelectivo do homem corrompe-se havendo corrupção interior* (I Sobre a Alma 4, 408b; Cmt 11, 163ss), isto é, do fantasma, ou seja, do intelecto passivo. Dizia ainda que, após a morte, *não teremos reminiscência, das coisas conhecidas na vida* (III Sobre a Alma 5, 430a; Cmt 10, 744s). Por conseguinte, é evidente que nenhuma operação da alma pode permanecer após a morte. Logo, nem lhe permanece a substância, após a morte, porque nenhuma substância pode ser sem operação.

6. (Capítulo LXXXI). Porque são falsas as conclusões desses argumentos, como se depreende do que acima foi dito (c. prec.), procuremos refutá-los.

Deve-se primeiramente saber que as coisas necessariamente concordes e proporcionadas entre si recebem simultaneamente a multiplicidade e a unidade, cada qual da sua causa. Se, pois, o ser de uma coisa depende do ser da outra, a sua necessidade e multiplicidade dependerão também dele, pois, se assim não for, dependerá de causa extrínseca. Ora, a forma e a matéria devem necessariamente estar proporcionadas entre si e como que concordes, porque o ato próprio realiza-se na matéria própria. Donde, ser sempre necessário que a matéria e a forma realizem-se conjuntamente na multiplicidade e na unidade. Ora, se o ser da forma depende da matéria, da matéria dependerá também a sua multiplicação e unidade. Em caso contrário, será neces-

sário que a forma se multiplique segundo a multiplicação da matéria, isto é, simultaneamente com a matéria, e segundo a multiplicação desta. No entanto, a multiplicação e a unidade da forma não é assim que dependem da matéria. Com efeito, foi acima demonstrado (c. LXVIII) que a alma humana é uma forma cujo ser não depende da matéria. Por isso, é concludente que as almas se multipliquem segundo a multiplicação dos corpos, sem, contudo, ser a multiplicação destes a causa da multiplicação daquelas. Assim sendo, não é necessário que, destruídos os corpos, cesse a multiplicidade das almas, como concluía o primeiro argumento.

7. Depreende-se facilmente deste argumento que se pode responder ao segundo argumento. Com efeito, não é qualquer diversidade de formas que produz diversidade específica, mas só a que é segundo os princípios formais, ou segundo a natureza diversa da forma, pois, por exemplo, consta que são diversas as essências da forma deste fogo e daquele fogo; contudo, pode haver outro fogo e outra forma específica distintos, sendo assim que a diversidade de almas separadas segue a diversidade substancial das formas, porque as substâncias de uma e outra alma são numericamente distintas. Porém, tal diversidade não provém da diversidade dos princípios essenciais, nem é segundo a natureza das almas. É, no entanto, segundo as proporções diversas existentes entre as almas e os corpos, pois uma alma está proporcionada a determinado corpo e não a outro; outra alma a outro corpo, e assim por diante. Ora, essas proporções permanecem nas almas embora pereçam os corpos, como também permanecem as substâncias delas, porque elas são independentes do corpo quanto ao ser. Com efeito, as almas são por sua própria substância formas dos corpos, pois, em contrário, seriam unidas a eles acidentalmente. E se o fossem, da união de ambos não haveria unidade essencial, mas unidade acidental. Ora, as almas, enquanto são, estão essencialmente conservadas pelos corpos. Donde ser evidente que as próprias proporções diversas permanecem nas almas separadas e, conseqüentemente, também a pluralidade.

8. Motivados pelo terceiro argumento apresentado, alguns que afirmam a eternidade do mundo chegaram a opiniões estranhas. Com efeito, uns simplesmente aceitaram a conclusão, afirmando que as almas humanas totalmente perecem com os corpos; outros afirmaram que de todas as almas permanece algo uno e separado, que é comum a todos , a saber, o intelecto agente, para alguns, e o intelecto agente com o possível, para outros. Há, ainda, os que afirmaram que as almas permanecem após a separação dos corpos; porém, para não serem forçados a admitir o infinito, afirmaram que as mesmas almas seriam unidas a diversos corpos, após determinado tempo. E esta foi a opinião de Platão, da qual trataremos adiante (c. LXXXIII). Outros, ainda, para fugir das opiniões supra, afirmaram não ser inconveniente que existissem as almas separadas em número infinito. Pensam eles, aliás, que não é inconveniente

militer unitas. Si autem non, erit quidem necessarium multiplicari formam secundum multiplicationem materiae, idest simul cum materia, et proportionem ipsius: non autem ita quod dependeat unitas vel multitudo ipsius formae a materia. Ostensum est autem (cap. 68) quod anima humana est forma secundum suum esse a materia non dependens. Unde sequitur quod multiplicantur quidem animae secundum quod multiplicantur corpora, non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum. Et ideo non oportet quod, destructis corporibus, cesset pluralitas animarum: ut *prima* ratio (1614) concludebat.

1621. — Ex quo etiam de facili patet responsio ad *secundam* rationem (1615). Non enim quaelibet formarum diversitas facit diversitatem secundum speciem, sed solum illa quae est secundum principia formalia, vel secundum diversam rationem formae: constat enim quod alia est essentia formae huius ignis et illius, nec tamen est alius ignis neque alia forma secundum speciem. Multitudo igitur animarum a corporibus separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia huius animae et illius: non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animae, nec est secundum diversam rationem animae; sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora; haec enim anima est commensurata huic corpori et non illi, illa autem alii, et sic de omnibus. Huiusmodi autem commensurationes remanent in animabus etiam pereuntibus corporibus: sicut et ipsae earum substantiae manent, quasi a corporibus secundum esse non dependentes. Sunt enim animae secundum substantias suas formae corporum: alias accidentaliter corpori unirentur, et sic ex anima et corpore non fieret unum per se, sed unum per accidens. Inquantum autem formae sunt, oportet eas esse corporibus commensuratas. Unde patet quod ipsae diversae commensurationes manent in animabus separatis: et per consequens pluralitas.

1622. — *a*) Occasione autem *tertiae* rationis inductae (1616), ALIQUI aeternitatem mundi ponentes in diversas opiniones extraneas inciderunt.

b) Quidam enim conclusionem simpliciter concesserunt, dicentes animas humanas cum corporibus penitus interire.

c) Alii vero dixerunt quod de omnibus animabus remanet aliquid unum separatum quod est omnibus commune: scilicet intellectus agens, secundum quosdam; vel cum eo intellectus possibilis, secundum alios.

d) Alii autem posuerunt animas in sua multitudine post corpora remanere: sed, ne cogerentur animarum ponere infinitatem, dixerunt easdem animas diversis corporibus uniri post determinatum tempus. Et haec fuit Platonicorum opinio, de qua infra (cap. 83) agetur.

e) QUIDAM vero, omnia praedicta vitantes, dixerunt non esse inconveniens animas separatas actu existere infinitas. Esse enim in-

finitum actu in his quae non habent ad invicem ordinem, est esse infinitum per accidens: quod ponere non reputant inconveniens. Et est positio AVICENNAE et ALGAZELIS.

f) Quid autem horum ARISTOTELES senserit, ab eo expresse non invenitur: cum tamen expresse mundi aeternitatem ponat.

g) Ultima tamen praedictarum opinionum principiis ab eo positis non repugnat. Nam in III *Phys.* et in I *Caeli et Mundi*, probat non esse infinitum actu in corporibus naturalibus, non autem in substantiis immaterialibus.

h) Certum tamen est circa hoc nullam difficultatem pati *Catholicae Fidei* PROFESSORES, qui aeternitatem mundi non ponunt.

1623. — Non est etiam necessarium, quod si anima manet corpore destructo, quod fuerit ei accidentaliter unita: ut *quarta* ratio (1617) concludebat. Accidens enim describitur: *quod potest adesse et abesse praeter corruptionem subiecti compositi ex materia et forma*. Si autem referatur ad principia subiecti compositi, verum non invenitur. Constat enim materiam primam ingenitam et incorruptibilem esse: ut probat ARISTOTELES in I *Physicorum*. Unde, recedente forma, manet in sua essentia. Non tamen forma accidentaliter ei uniebatur, sed essentialiter: uniebatur enim ei secundum esse unum. Similiter autem anima unitur corpori secundum esse unum, ut supra (cap. 68) ostensum est. Unde, licet maneat post corpus, substantialiter ei unitur, non accidentaliter. — Quod autem materia prima non remanet actu post formam nisi secundum actum alterius formae, anima autem humana manet in actu eodem, ex hoc contingit quod anima humana est forma et actus, materia autem prima potentia ens.

1624. — Quod autem *quinta* ratio (1618) proponebat, nullam operationem posse remanere in anima si a corpore separetur, dicimus esse falsum: manent enim operationes illae quae per organa non exercentur. Huiusmodi autem sunt intelligere et velle. Quae autem per organa corporea exercentur, sicut sunt operationes potentiarum nutritivae et sensitivae, non manent.

1625. — *a*) Sciendum tamen est quod alio modo intelligit anima separata a corpore et corpori unita, sicut et alio modo est: unumquodque enim secundum hoc agit secundum quod est. Esse quidem animae humanae dum est corpori unita, etsi sit absolutum a corpore non dependens, tamen *stramentum* quoddam ipsius et subiectum ipsum recipiens est corpus. Unde et consequenter operatio propria eius, quae est intelligere, etsi non dependeat a corpore quasi per organum corporale exercita, habet tamen obiectum in corpore, scilicet phantasma. Unde, quandiu est anima in corpore, non potest intelligere sine phantasmate: nec etiam reminisci nisi per virtutem cogitativam et memorativam, per quam phantasmata praeparantur, ut ex dictis [hic supra] patet. Et propter hoc intelligere, quan-

haver o infinito em ato nas coisas não ordenadas entre si, pois se trata de infinito acidental. Assim opinaram Avicena e Algazali.

O que tenha pensado Aristóteles a respeito dessas afirmações não se pode claramente verificar, embora ele tenha afirmado expressamente a eternidade do mundo. No entanto, a última das opiniões supra não repugna aos princípios aristotélicos. Com efeito, prova ele (III Física 5, 205a- 206a; Cmt 9. I Sobre o Céu e o Mundo 6s, 274a-275b; Cmt 13s), que não há infinito em ato nos corpos naturais, mas que há nas substâncias imateriais. No entanto, nenhuma dificuldade há para os que professam a fé católica no tocante a este assunto, os quais não aceitam a eternidade do mundo.

9. Também não é necessário, se a alma permanece após a destruição do corpo, que sua união com este fosse acidental, como concluía o quarto argumento. Com efeito, o acidente é definido como *o que pode estar ou deixar no sujeito composto de matéria e forma, prescindindo de sua corrupção*. Se isto se refere aos princípios do sujeito composto, não é verdadeiro, pois sabe-se que a matéria-prima não é gerada nem corruptível, como prova Aristóteles (I Física 9, 192a; Cmt 15, 139). Donde, separada a forma, a matéria permanece na sua essência. No entanto, a forma não se une a ela acidentalmente, mas essencialmente: une-se a ela segundo a unidade do ser. A alma, de modo semelhante, une-se ao corpo segundo a unidade de ser, como acima foi demonstrado (c. LXVIII). Logo, embora permaneça após o corpo, une-se a ele substancialmente, e não acidentalmente. Contudo, que a matéria-prima não permanece após a separação da forma, a não ser enquanto ato de outra forma, e a alma humana permanece no mesmo ato, isto acontece porque a alma humana é forma e ato, mas a matéria-prima é potência.

10. O que propunha o quinto argumento, isto é, que nenhuma operação pode permanecer na alma se ela for separada do corpo, dizemos nós que isso é falso, pois permanecem aquelas operações que não são exercidas mediante órgãos. Ora, tais são a intelecção e a volição. Não permanecem, porém, as operações que se exercem mediante órgãos corpóreos, como são as operações das potências nutritiva e sensitiva.

11. Todavia, importa saber que um é o modo que a alma separada tem conhecimento intelectivo, e outro o modo segundo o qual ela o tem quando unida ao corpo, como também ela existe diversamente em um e outro estado, pois cada coisa opera como é. Com efeito, o ser da alma humana unida ao corpo, embora absolutamente independente dele, o corpo lhe é como um substrato e um sujeito que a recebe. Por isso, como conseqüência, a operação própria dela, que é a intelecção, embora não dependa do corpo como se fosse realizada pelo órgão corpóreo, no entanto tem o seu objeto no corpo, isto é, os fantasmas. Por isso, enquanto a alma está no corpo, não tem intelecção sem os fantasmas, nem tampouco tem reminiscência sem as potências cogitativa e memorativa, que preparam os fantasmas, conforme se depreende do que foi dito. Por isso , o conhecimento in-

telectivo, quanto a este modo, bem como a reminiscência, ficam destruídos, destruindo o corpo. Mas o ser da alma separada realiza-se em si mesmo sem o corpo. Por conseguinte, nem a sua operação, que é conhecimento intelectivo, perfaz-se em função de objetos existentes nos órgãos corpóreos, quais sejam os fantasmas, mas ela tem este conhecimento por si mesma, à maneira das substâncias que têm o ser totalmente separado dos corpos, das quais adiante se tratará (c. XCVII). E destas, visto serem superiores, poderá receber maior influxo, para conhecer melhor. O sinal disto aparece também nos jovens, pois a alma, quando está impedida de ocupar-se com o próprio corpo, torna-se mais apta para conhecer as coisas mais elevadas. Por isso, a virtude da temperança, que afasta a alma dos prazeres do corpo, torna os homens sobretudo aptos para o conhecimento intelectivo. Os homens, também quando dormem, por não usarem então dos sentidos corpóreos, não havendo perturbação de humores nem impedimentos vindos de sopros , conhecem, por impressão de agentes superiores, algo futuro que excede o modo do raciocínio humano (a terminologia provém de Galeno. Sobre o tema v. Suma II - II, 174,3; I, 3 a). Isto acontece com tanto maior freqüência nos sujeitos a síncopes ou a êxtases, quanto mais se retrai a alma dos sentidos do corpo. Aliás, isto acontece, não sem razão, como acima foi demonstrado (c. LXVIII), porque a alma humana está situada no limite dos corpos com as substâncias corpóreas, *como que existindo no horizonte da eternidade e do tempo* (Sobre as Causas, pr. II, 22; Cmt 58, 61) e, ao se afastar do ínfimo, aproxima-se do supremo. Por isso, quando estiver totalmente separada do corpo, será perfeitamente semelhante às substâncias separadas, quanto ao modo do conhecimento intelectivo, e delas receberá um abundante influxo. Por conseguinte, o nosso conhecimento intelectivo, segundo o estado da vida presente, corrompido o corpo, corromper-se-á, mas depois virá um estado de conhecimento mais elevado.

A reminiscência, porém, por ser ato exercido mediante órgão corpóreo, como prova Aristóteles (Sobre a Memória e a Reminiscência 1, 451a; Cmt 3, 349), não poderá permanecer na alma, a não ser que se entenda *reminiscência* de modo equívoco, como conhecimento das coisas antes conhecidas; e este conhecimento sobre as coisas que se conheceram na vida continua necessariamente na alma separada, porque as espécies inteligíveis são recebidas indelevelmente no intelecto possível, como acima foi demonstrado (c. LXXIV).

12. A respeito das demais operações da alma, como sejam o amor, a alegria e outras semelhantes, deve-se evitar também o equívoco. Às vezes são considerados como paixões da alma, como os atos dos apetites concupiscível e irascível, nos quais há alguma alteração corpórea. Com efeito, eles não podem permanecer na alma após a morte, como prova Aristóteles (I Sobre a Alma 4, 408b; Cmt 10, 149s e 163ss). Às vezes, porém, são considerados como simples atos da vontade, em que não há paixões. Donde Aristóteles dizer que *Deus goza de uma simples operação* (VII

tum ad hunc modum, et similiter reminisci, destruitur corpore destructo.

b) Esse vero separatae animae est ipsi soli absque corpore. Unde nec eius operatio, quae est intelligere, explebitur per respectum ad aliqua obiecta in corporeis organis existentia, quae sunt phantasmata: sed intelliget per seipsam, ad modum substantiarum quae sunt totaliter secundun esse a corporibus separatae, de quibus infra (cap. 96 sqq.) agetur. A quibus etiam tanquam a superioribus, uberius influentiam recipere poterit ad perfectius intelligendum.

c) Cuius signum etiam in iuvenibus apparet. Nam anima, quando impeditur ab occupatione circa corpus proprium, redditur habilior ad intelligendum aliqua altiora: unde et virtus temperantiae, quae a corporeis delectationibus retrahit animam, praecipue facit homines ad intelligendum aptos.

d) Homines etiam dormientes, quando corporeis sensibus non utuntur, nec est aliqua perturbatio humorum aut fumositatum impediens, percipiunt de futuris, ex superiorum impressione, aliqua quae modum ratiocinationis humanae excedunt.

e) Et hoc multo magis accidit in syncopizantibus et exstasim passis: quanto magis fit retractio a corporeis sensibus.

f) Nec immerito hoc accidit. Quia, cum anima humana, ut supra (1453) ostensum est, in confinio corporum et incorporearum substantiarum, *quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis*, recedens ab infimo, appropinquat ad summum.

g) Unde et, quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilabitur substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, et abunde influentiam eorum recipiet.

1626. — Sic igitur, etsi intelligere nostrum secundum modum praesentis vitae, corrupto corpore corrumpatur, succedet tamen alius modus intelligendi altior.

1627. — Reminisci autem, cum sit actus per corporeum organum exercitus, ut in libro *de Memoria et Reminiscentia* ARISTOTELES probat, non poterit post corpus in anima remanere: nisi *reminisci* aequivoce sumatur pro intelligentia eorum quae quis prius novit; quam oportet animae separatae adesse etiam eorum quae novit in vita, cum species intelligibiles in intellectu possibili indelebiliter recipiantur, ut supra (cap. 74) ostensum est.

1628. — Circa alias vero animae operationes, sicut est amare, gaudere, et alia huiusmodi, est aequivocatio cavenda. Nam quandoque sumuntur ut sunt animae passiones. Et sic sunt actus sensibilis appetitus secundum concupiscibilem vel irascibilem, cum aliqua permutatione corporali. Et sic in anima manere non possunt post mortem: ut ARISTOTELES probat in libro *de Anima*.

b) Sumuntur autem quandoque pro simplici actu voluntatis, qui est absque passione. Unde ARISTOTELES dicit, in VII *Ethic.*, quod *Deus una simplici operatione*

gaudet; et in X, quod in contemplatione sapientiae est *delectatio admirabilis;* et in VIII, *amorem amicitiae ab amatione,* quae est passio, distinguit.

c) Cum vero voluntas sit potentia non utens organo, sicut nec intellectus, palam est huiusmodi, secundum quod sunt actus voluntatis, in anima separata remanere.

1629. — Sic igitur ex praedictis rationibus concludi non potest animam hominis esse mortalem.

Ética 15, 1154b; Cmt 14, 1535), e que na contemplação da sabedoria, *há um gozo admirável* (X Ética 7, 1177a; Cmt 10, 2090s), e distingue *o amor de amizade do namoro,* que é uma paixão (VIII Ética 7, 1157b; Cmt 5, 1602). Ora, sendo a vontade uma potência que não se serve de órgão, como também o intelecto, é evidente que estas coisas, por serem atos da vontade, permanecem na alma separada. Assim, pois, partindo-se dos argumentos acima apresentados, não se pode concluir que a alma humana é mortal.

CAP. LXXXII. - QUOD ANIMAE BRUTORUM ANIMALIUM NON SUNT IMMORTALES.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 19, a. 1 ad 1, ad 2; *Causis,* lect. 27; *Anima,* a. 14 ad 1, ad 2, ad 12; *ibid.* a. 19: Sed haec positio; *Quodlib.* IX, q. 5, a. 1; X, q. 4, a. 2; I, q. 75, a. 3; a. 6 ad 1; II-II, q. 164, a. 1 ad 2.

1630. — Ex his autem quae dicta sunt, evidenter ostenditur brutorum animas non esse immortales.

1631. — Iam enim ostensum est (capp. 66, 67) quod nulla operatio sensitivae partis esse sine corpore potest. In animabus autem brutorum non est invenire aliquam operationem superiorem operationibus sensitivae partis: non enim intelligunt neque ratiocinantur. Quod ex hoc apparet, quia omnia animalia eiusdem speciei similiter operantur, quasi a natura motae et non ex arte operantes: omnis enim hirundo similiter facit nidum, et omnis aranea similiter telam. Nulla igitur est operatio animae brutorum quae possit esse sine corpore. Cum igitur omnis substantia aliquam operationem habeat, non poterit anima bruti absque corpore esse. Ergo, pereunte corpore, perit.

1632. — Item. Omnis forma separata a materia est intellecta in actu: sic enim intellectus agens facit species intelligibiles actu, inquantum abstrahit eas, ut ex supra (cap. 77) dictis patet. Sed, si anima bruti manet corrupto corpore, erit forma a materia separata. Ergo erit forma intellecta in actu. Sed *in separatis a materia idem est intelligens et intellectum,* ut ARISTOTELES dicit, in III *de Anima.* Ergo anima bruti, si post corpus manet, erit intellectualis. Quod est impossibile.

1633. — Adhuc. In qualibet re quae potest pertingere ad aliquam perfectionem, invenitur naturalis appetitus illius perfectionis: *bonum enim est quod omnia appetunt,* ita tamen quod *unumquodque proprium bonum.* In brutis autem non invenitur aliquis appetitus ad esse perpetuum, nisi ut perpetuentur secundum speciem, inquantum in eis invenitur appetitus generationis, per quam species perpetuatur, qui quidem invenitur et in plantis et in rebus inanimatis: non autem quantum ad proprium appetitum animalis inquantum est animal, qui est appetitus apprehensionem consequens. Nam, cum anima sensitiva non apprehendat nisi hic et nunc, impossibile est quod apprehen-

CAPÍTULO LXXXII
A ALMA DOS ANIMAIS IRRACIONAIS NÃO É IMORTAL

1. Do que acima foi dito facilmente depreende-se a demonstração de que as almas dos animais irracionais não são imortais.

Com efeito, já foi acima demonstrado (cc. LXVI e LXVII) que nenhuma operação da parte sensitiva pode ser realizada sem o corpo. Ora, nos animais irracionais não se encontra operação alguma superior às operações da parte sensitiva, porque eles não têm intelecto nem raciocínio. Infere-se isto do fato que todos os animais da mesma espécie operam igualmente como movidos pela natureza e não pela arte. Assim é que, por exemplo, todas as andorinhas nidificam da mesma maneira, e todas as aranhas tecem as suas teias da mesma maneira. Por isso, não há operação alguma da alma dos irracionais que seja sem o corpo. E como toda substância tem a sua operação, não poderá a alma do irracional estar sem corpo. Logo, perecendo o corpo, ela também perece.

2. Além disso, toda forma separada da matéria é intelecta em ato, pois o intelecto agente faz as espécies inteligíveis em ato, enquanto as abstrai, como se conclui do que foi dito acima (c. LXXVII). Ora, se permanece a alma, corrompido o corpo, será ela uma forma separada da matéria. Conseqüentemente será uma forma intelecta em ato. Ora, *nas coisas separadas da matéria identificam-se o inteligente e o objeto conhecido,* como diz Aristóteles (III Sobre a Alma 4, 430a; Cmt 9, 724). Logo, a alma dos irracionais, se permanecer após a separação do corpo, será intelectual. O que é impossível.

3. Além disso, nas coisas capazes de atingir alguma perfeição há o apetite natural desta perfeição, pois, *o bem é o que todas as coisas apetecem* (I Ética 1, 1094a; Cmt 1, 9-11), mas *cada uma apetecendo o bem que lhe é próprio* (VIII Ética 2, 1155b; Cmt 2, 1554). Ora, nos irracionais não há o apetite para o ser perfeito, a não ser o da perpetuação da própria espécie, enquanto há neles o apetite generativo, pelo qual se perpetua a espécie. Aliás, este apetite há também nas plantas e nas coisas inanimadas. Nestas últimas, porém, não há o apetite próprio do animal enquanto tal, pois não é apetite que segue a apreensão. Com efeito, como a alma sensitiva não apreende senão o que existe em determinado lugar e tempo, é impossível que ela apreenda a

perpetuação do ser, nem sequer com apetite animal. Logo, a alma do irracional não tem a capacidade de perpetuar-se no ser.

4. Além disso, como declara Aristóteles que *os deleites aperfeiçoam as operações* (X Ética 4, 1174b; Cmt 6, 2027), a operação de qualquer coisa se ordena, como para o fim, para aquilo em que há o seu deleite. Ora, todos os deleites dos animais irracionais ordenam-se para a conservação do corpo, pois eles não se deleitam no sono, nos perfumes e nos olhares, senão enquanto isso lhes desperta o desejo dos alimentos ou do sexo, nos quais se concentram todos os seus deleites. Por conseguinte, a totalidade das operações deles ordena-se para a conservação do ser corpóreo, como para o fim. Logo, não há neles o ser sem o corpo.

5. Esta sentença é conforme a fé católica, pois foi dito na Sagrada Escritura: *A alma está no sangue* (Lv 17, 14), como se fosse dito: o seu ser permanece dependente do seu sangue. Lê-se tamém no livro *Sobre os Dogmas Eclesiásticos* (16s): *Afirmamos que só o homem tem alma subsistente* (isto é, viva por si mesma), *e as dos irracionais desaparecem com os corpos*.

6. Afirma também, Aristóteles: *A parte intelectiva da alma e as outras partes se diferenciam como o incorruptível , do corruptível* (II Sobre a Alma 2, 413b; Cmt 4, 268).

7. Com esta tese fica excluída a sentença de Platão (Fédon 35, 84E - 85A), que afirmava serem imortais também as almas dos irracionais.

No entanto, parece que se pode provar que as almas dos irracionais são imortais. Com efeito, a quem pertence uma operação que por sua natureza é separada, é também sujeito por natureza subsistente. Ora, nos irracionais a alma sensitiva é uma operação que por sua natureza não se comunica com o corpo, a saber, *o mover,* pois o movente compõe-se de dois elementos, dos quais um opera e outro é movido. Por conseguinte, sendo o corpo o movido, resta que só a alma seja movente. Logo, é existente por si mesma. Logo, não pode corromper-se acidentalmente após a corrupção do corpo, pois só se corrompem acidentalmente as coisas que não têm ser por si mesmas. Logo, não pode corromper-se por si mesma, visto não ter contrário, mas ser composta de contrários. Resta pois afirmar que é inteiramente incorruptível. A este parece reduzir-se o argumento de Platão que provava que *toda alma é incorruptível, porque a alma se move por si mesma* (Fedro 24, 245C), e todo movente a si mesmo é necessariamente imortal. Ora, o corpo não morre se não se separa daquilo que o movia, pois nenhuma coisa pode separar-se de si mesma. Logo, concluía ele, o movente de si mesmo não pode morrer. E assim concluía também que toda alma movente é imortal, mesmo a dos irracionais.

Por isso, dissemos que este argumento volta à mesma conclusão dos anteriores porque, conforme Platão, nada se move se não é movido, pois aquilo que move a si mesmo é por si mesmo motor e, conseqüentemente, tem uma operação por si mesmo. Mas Platão não afir-

dat esse perpetuum. Neque ergo appetit appetitu animali. Non est igitur anima bruti capax perpetui esse.

1634. — Amplius. Cum *delectationes operationes perficiant*, ut patet per ARISTOTELEM in X *Ethic.*, ad hoc ordinatur operatio cuiuslibet rei sicut in finem in quo sua delectatio figitur. Delectationes autem brutorum animalium omnes referuntur ad conservantia corpus: non enim delectantur in sonis, odoribus et aspectibus, nisi secundum quod sunt indicativa ciborum vel venereorum, circa quae est omnis eorum delectatio. Tota igitur operatio eorum ordinatur ad conservationem esse corporei sicut in finem. Non igitur est eis aliquod esse absque corpore.

1635. — Huic autem sententiae doctrina CATHOLICAE FIDEI concordat.

a) Dicitur enim *Gen.* 9, de anima bruti, *Anima* illius *in sanguine est:* quasi dicat: *Ex sanguinis permanentia esse illius dependet.*

b) Et in Libro *de Ecclesiasticis Dogmatibus: Solum hominem dicimus animam substantivam habere*, idest per se vitalem: *brutorum animas cum corporibus interire.*

1636. — ARISTOTELES etiam, in II *de Anima,* dicit quod *intellectiva pars animae separatur ab aliis sicut incorruptibile a corruptibili.*

1637. — Per hoc autem excluditur positio PLATONIS, qui posuit etiam brutorum animas immortales.

1638. — Videtur tamen posse probari brutorum animas esse immortales. Cuius enim est aliqua operatio per se separatim, et ipsum est per se subsistens. Sed animae sensitivae in brutis est aliqua operatio per se in qua non communicat corpus, scilicet *movere:* nam movens componitur ex duobus, quorum unum est movens et alterum est motum; unde, cum corpus sit motum, relinquitur quod anima sola sit movens. Ergo est per se subsistens. Non igitur potest per accidens corrumpi, corpore corrupto: illa enim solum per accidens corrumpuntur quae per se non habent esse. Per se autem non potest corrumpi: cum neque contrarium habeat, neque sit ex contrariis composita. Relinquitur igitur quod sit omnino incorruptibilis.

1639. — *a*) Ad hoc etiam videbatur redire PLATONIS ratio qua probabat *omnem animam esse immortalem:* quia scilicet *anima est movens seipsum;* omne autem movens seipsum oportet esse immortale. Corpus enim non moritur nisi abscedente eo a quo movebatur; idem autem a seipso non potest discedere; unde sequitur, secundum ipsum, quod movens seipsum non possit mori. Et sic relinquebatur quod anima omnis motiva esset immortalis, etiam brutorum.

b) Ideo autem hanc rationem in idem redire diximus cum praemissa, quia cum, secundum PLATONIS positionem, nihil moveat nisi motum, illud quod est seipsum movens, est per seipsum motivum, et sic habet aliquam operationem per se.

1640. — Non solum autem in movendo,

sed etiam in sentiendo ponebat PLATO animam sensitivam propriam operationem habere. Dicebat enim quod sentire est mòtus quidam ipsius animae sentientis: et ipsa, sic mota, movebat corpus ad sentiendum. Unde, definiens sensum, dicebat quod est *motus animae per corpus*.

1641. — Haec autem quae dicta sunt, patet esse falsa. Non enim sentire est movere, sed magis moveri: nam ex potentia sentiente fit animal actu sentiens per sensibilia, a quibus sensus immutantur. Non autem potest dici similiter sensum pati a sensibili sicut patitur intellectus ab intelligibili, ut sic sentire possit esse operatio animae absque corporeo instrumento, sicut est intelligere: nam intellectus apprehendit res in abstractione a materia et materialibus conditionibus, quae sunt individuationis principia; non autem sensus. Quod exinde apparet quia sensus est particularium, intellectus vero universalium. Unde patet quod sensus patiuntur a rebus secundum quod sunt in materia: non autem intellectus, sed secundum quod sunt abstractae. Passio igitur intellectus est absque materia corporali, non autem passio sensus.

1642. — Adhuc. Diversi sensus sunt susceptivi diversorum sensibilium: sicut visus colorum, auditus sonorum. Haec autem diversitas manifeste ex dispositione diversa organorum contingit: nam organum visus oportet esse in potentia ad omnes colores, organum auditus ad omnes sonos. Si autem haec receptio fieret absque organo corporali, eadem potentia esset omnium sensibilium susceptiva: nam virtus immaterialis se habet aequaliter, quantum de se est, ad omnes huiusmodi qualitates; unde intellectus, qui non utitur organo corporali, omnia sensibilia cognoscit. Sentire igitur non fit absque organo corporeo.

1643. — Praeterea. Sensus corrumpitur ab excellentia sensibilium: non autem intellectus, quia *qui intelligit altiora intelligibilium, non minus poterit alia speculari, sed magis.* Alterius igitur generis est passio sensus a sensibili, et intellectus ab intelligibili. Intellectus quidèm passio fit absque organo corporali: passio vero sensus cum organo corporali, cuius harmonia solvitur per sensibilium excellentiam.

1644. — Quod autem PLATO dixit, *animam esse moventem seipsam*, certum esse videtur ex hoc quod circa corpora apparet. Nullum enim corpus videtur movere nisi sit motum. Unde PLATO ponebat omne movens moveri. Et quia non itur in infinitum ut unumquodque motum ab alio moveatur, ponebat primum movens in unoquoque ordine movere seipsum. Et ex hoc sequebatur animam, quae est primum movens in motibus animalium, esse aliquod movens seipsum.

1645. — Hoc autem patet esse falsum, dupliciter:

mava que só no mover, mas que também no sentir a alma sensitiva tem operação própria. Afirmava, com efeito, que o sentir é um certo movimento da alma sensitiva e que esta, assim movida, movia também o corpo para sentir. Por isso, ao definir o sentido, dizia ser este o *movimento da alma por meio do corpo* (Teeteto 30, 186C).

É evidente que essas afirmações são falsas. Com efeito, o sentir não é mover, mas, antes, ser movido, pois o animal tem a sua potência sensitiva reduzida ao ato de sentir pelos objetos sensíveis, pelos quais os sentidos são movimentados. Porém, não se pode dizer que o sentido sofre o influxo do sensível como o intelecto o sofre do inteligível, como se pudesse o sentir ser uma operação da alma sem o instrumento corpóreo. Ora, o intelecto apreende a coisa abstraindo da matéria e das condições materiais, que são os princípios da individuação. Isto, porém, não acontece nos sentidos. Depreende-se daí que isto se dá porque aos sentidos pertencem as coisas particulares; ao intelecto, as universais. Depreende-se também que os sentidos sofrem o influxo das coisas enquanto são materiais, mas não o intelecto, que o sofre enquanto são abstratas. Logo, a passividade do intelecto não vem da matéria corpórea; mas a passividade do sentido vem.

8. Além disso, os diversos sentidos são recipientes de diversos sensíveis, como a vista o é de diversas cores, e a audição, de diversos sons. Esta diversidade acontece claramente devido à disposição dos diversos órgãos, pois o órgão da vista deve estar em potência para as diversas cores, como o ouvido, para os diversos sons. Ora, se este recebimento fosse feito sem órgão corpóreo, a mesma potência seria receptiva de todos os sensíveis, pois uma potência imaterial, quanto a si, refere-se igualmente a todas as qualidades. Por isso, o intelecto, que não se serve de órgão corpóreo, conhece todos os sensíveis. Logo, o sentido não opera sem órgão corpóreo.

9. Além disso, sendo excessivo o sensível, corrompe-se o sentido. Ora, isto não se dá com o intelecto, porque *quem conhece os mais elevados inteligíveis, não menos, mas muito mais, pode conhecer coisas mais elevadas* (III Sobre a Alma 4, 429b; Cmt 7, 687s). Ora, são de gêneros diferentes a passividade dos sentidos para o sensível, e a do intelecto, para o inteligível. Com efeito, a passividade do intelecto é sem órgão corpóreo, mas a do sentido, com órgão corpóreo, cujo equilíbrio é quebrado pela excessividade dos sentidos.

10. Com efeito, pelo que é observado nos corpos, parece estar certo Platão quando afirma que *a alma se move a si mesma*. Ora, nenhum corpo é visto mover-se a si mesmo se não for movido. Por isso Platão afirmava que todo que se move é movido. E para que não se vá indefinidamente ao ser um movido por outro, para que cada movido seja movido por outro, estabelecia um primeiro movente, em cada ordem, que movesse a si mesmo. E daí concluía que a alma, que é o primeiro dos moventes nos movimentos dos animais, fosse algo que movesse a si mesmo. Isto, no entanto, é evidentemente falso, por dois motivos. Primeiro, segundo já

foi acima provado (1. I, c. XIII), tudo que por si mesmo se move é corpo. Logo, como a alma não é corpo, é impossível ser movida, a não ser acidentalmente. Segundo, porque o movente, enquanto tal, é ato, e o movimento, enquanto tal, potência. Ora, como nenhuma coisa pode ser sob o mesmo aspecto ato e potência, será também impossível que a mesma coisa seja sob o mesmo aspecto movente e movido. É, porém, necessário que, de algo que se diz que se move a si mesmo, uma parte seja movida e outra, movente. E é desta maneira que se diz que o animal se move a si mesmo, isto é, porque a alma é movente e o corpo, movido. Mas como Platão não afirmava que a alma fosse corpo, embora usasse o nome *movimento*, que propriamente é atribuído ao corpo, não se referia propriamente a este movimento, mas tomava movimento em sentido lato, isto é, também para qualquer operação, como também Aristóteles o tomou, ao dizer que *o sentir e o conhecer intelectual são certos movimentos* (III Sobre a Alma 7, 431a; Cmt 12, 765ss). Assim, o movimento não é ato do que existe em potência, mas ato de uma coisa perfeita. Por isso, ao dizer que a alma se move a si mesma, queria dizer que ela opera sem o auxílio do corpo, contrariamente ao que acontece em outras formas, que não operam sem a matéria. Assim, por exemplo, o calor não aparece separadamente, mas aquece logo. E disto queria concluir que toda alma movente é imortal, pois o que opera por si mesmo pode ter existência própria.

Ora, já foi acima demonstrado que a operação da alma do animal irracional, que é sentir, não pode haver sem o corpo. Isto aparece com maior evidência na operação deste animal, que é o *apetecer*. Com efeito, tudo que pertence ao apetite da parte sensitiva exterioriza-se com alguma mudança corpórea e, por isso, chama-se *paixões* da alma. Donde se conclui que nem mesmo o mover é operação da alma independente do órgão, pois a alma do animal não se move senão pelo sentido e pelo apetite. Ademais, a potência chamada de executora do movimento faz que os membros obedeçam à ordem do apetite. Por isso, são antes potências que aperfeiçoam os órgãos para o movimento do que potências motoras.

Assim fica evidenciado que nenhuma operação da alma do animal irracional pode haver sem o corpo. Donde necessariamente inferir-se que a alma daquele animal desaparece com o corpo.

CAPÍTULO LXXXIII
A ALMA HUMANA COMEÇA COM O CORPO

1. No entanto, como vemos que as mesmas coisas têm início e fim do ser, pode a alguém parecer que, devido não ter a alma humana fim, não tenha ela também início do ser, mas que sempre tenha existido. E até parece que isso pode ser provado pelos argumentos seguintes.

Primo quidem, quia probatum est (*lib.* I, cap. 13) quod omne quod movetur per se, est corpus. Unde, cum anima non sit corpus, impossibile est ipsam moveri nisi per accidens.

1646. — Secundo quia, cum movens inquantum huiusmodi sit actu, motum autem inquantum huiusmodi sit in potentia; nihil autem potest esse secundum idem actu et potentia: impossibile erit quod idem secundum idem sit movens et motum, sed oportet, si aliquid dicitur movens seipsum, quod una pars eius sit movens et alia pars sit mota. Et hoc modo dicitur animal movere seipsum: quia anima est movens, et corpus est motum. Sed quia PLATO animam non ponebat esse corpus, licet uteretur nomine *motus*, qui proprie corporum est, non tamen de hoc motu proprie dicto intelligebat, sed accipiebat motum communius pro qualibet operatione: prout etiam ARISTOTELES dicit, in III *de Anima*, quod *sentire et intelligere sunt motus quidam*. Sic autem motus non est actus existentis in potentia, sed actus perfecti. Unde, cum dicebat animam movere seipsam, intendebat per hoc dicere quod ipsa operatur absque adminiculo corporis, e contrario ei quod accidit in aliis formis, quae non agunt absque materia: non enim calor calefacit separatim, sed calidum. Ex quo volebat concludere omnem animam motivam esse immortalem: nam quod per se habet operationem, et per se habet operationem, et per se existentiam habere potest.

1647. — Sed iam ostensum est quod operatio animae brutalis, quae est *sentire*, non potest esse sine corpore. Multo autem magis hoc apparet in operatione eius quod est *appetere*. Nam omnia quae ad appetitum sensitivae partis pertinent, manifeste cum transmutatione aliqua corporis fiunt: unde et *passiones* animae dicuntur.

1648. — Ex quibus sequitur quod nec ipsum *movere* sit operatio animae sensitivae absque organo. Non enim movet anima brutalis nisi per sensum et appetitum. Nam virtus quae dicitur *exequens motum*, facit membra esse obedientia imperio appetitus: unde magis sunt virtutes perficientes corpus ad moveri, quam virtutes moventes.

1649. — Sic igitur patet quod nulla operatio animae brutalis potest esse absque corpore. Ex quo de necessitate concludi potest quod anima brutalis cum corpore intereat.

CAP. LXXXIII. - QUOD ANIMA HUMANA INCIPIAT CUM CORPORE.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 17, q. 2, a. 2; *Decret.*[1] (1162); *Art.* (602): Quartus error; *Pot.* q. 3, a. 10; I, q. 90, a. 4; q. 108, a. 3.

1650. — SED quia eaedem res inveniuntur et esse incipere et finem essendi habere, potest ALICUI videri quod, ex quo anima humana finem essendi non habet, quod nec principium essendi habuerit, sed fuerit semper. Quod quidem videtur his rationibus posse probari.

1651. — Nam illud quod nunquam esse desinet, habet virtutem ut sit semper. Quod autem habet virtutem ut sit semper nunquam de eo verum est dicere *non esse:* quia quantum se extendit virtus essendi, tantum res durat in esse. Omne autem quod incoepit esse, est aliquando verum dicere *non esse.* Quod igitur nunquam desinet esse, nec esse aliquando incipiet.

1652. — Adhuc. Veritas intelligibilium, sicut est incorruptibilis, ita, quantum est de se, est aeterna: est enim necessaria; omne autem necessarium est aeternum, quia quod necesse est esse, impossibile est non esse. Ex incorruptibilitate autem veritatis intelligibilis ostenditur anima secundum esse incorruptibilis. Pari ergo ratione, ex eius aeternitate potest probari animae aeternitas.

1653. — Amplius. Illud non est perfectum cui plurimae suarum principalium partium desunt. Patet autem principales partes universi esse intellectuales substantias, in quarum genere ostensum est supra (cap. 68) esse animas humanas. Si igitur quotidie de novo tot animae humanae esse incipiant quot homines nascuntur, patet quotidie universo plurimas principalium partium addi, et plurimas ei deesse. Sequitur igitur universum esse imperfectum. Quod est impossibile.

1654. — Adhuc etiam QUIDAM argumentantur ex auctoritate SACRAE SCRIPTURAE. Dicitur enim *Gen.* I, quod *Deus die septimo complevit opus suum quod fecerat, et requievit ab omni opere quod patrarat.* Hoc autem non esset si quotidie novas animas faceret. Non igitur de novo animae humanae esse incipiunt, sed a principio mundi fuerunt.

1655. — *a*) Propter has ergo et similes rationes quidam, aeternitatem mundi ponentes, dixerunt animam humanam, sicut est incorruptibilis, ita et ab aeterno fuisse.

b) Unde QUI posuerunt animas humanas in sui multitudine esse immortales, scilicet PLATONICI, posuerunt easdem ab aeterno fuisse, et nunc quidem corporibus uniri, nunc autem a corporibus absolvi, hac vicissitudine secundum determinata annorum curricula observata.

c) QUI vero posuerunt animas humanas esse immortales secundum aliquid unum quod ex omnibus hominibus manet post mortem, posuerunt hoc ipsum unum ab aeterno fuisse: sive hoc sit intellectus agens tantum, ut posuit ALEXANDER sive, cum eo, etiam intellectus possibilis, ut posuit AVERROES.

d) Hoc etiam videntur sonare et ARISTOTELIS verba: nam, de intellectu loquens, dicit ipsum non solum incorruptibilem, sed etiam *perpetuum* esse.

1656. — *a*) QUIDAM vero Catholicam Fidem profitentes, PLATONICORUM doctrinis imbuti, viam mediam tenuerunt. Quia enim, secundum Fidem Catholicam, nihil est aeternum praeter Deum, humanas quidem animas aeternas non posuerunt, sed eas cum mundo, sive potius ante mundum visibilem, creatas fuisse, et tamen eas de novo corporibus alligari.

Aquilo, que jamais deixará de ser, tem potência para sempre ser. Ora, ao que tem potência para sempre ser, nunca se pode de fato dizer que *não é,* porque a potência de ser se estende tanto quanto perdura a coisa no ser. Mas, de tudo que começa a ser pode-se dizer que alguma vez *não é.* Logo, o que nunca deixa de ser, também nunca começou a ser.

2. Além disso, a verdade dos inteligíveis, assim como é incorruptível, no que dela depende é também eterna, e, conseqüentemente, necessária. Ora, todo necessário é eterno, porque aquilo que necessariamente é ser é impossível não ser. Mas pela incorruptibilidade da verdade inteligível demonstra-se que a alma é incorruptível no ser. Por motivo idêntico, portanto, mediante a eternidade do incorruptível se pode demonstrar que a alma é eterna.

3. Além disso, não é perfeito aquilo a que faltam muitas de suas partes principais. Ora, é evidente que as substâncias intelectuais são as principais partes do universo, no gênero das quais, como acima foi demonstrado (c. LXVIII), estão as almas humanas. Se, pois, começam a existir diariamente tantas almas humanas quantos são os homens que nascem, é claro que diariamente são acrescidas ao universo muitas das suas partes principais, e muitas lhe faltam. Logo, o universo é imperfeito, o que é impossível.

4. Alguns há que ainda argumentam contra a autoridade da Sagrada Escritura. Com efeito, lê-se que *Deus, no sétimo dia, completou a obra que fizera, e descansou de toda obra* (Gn 2,2). Ora, isso não aconteceria se diariamente Deus criasse novas almas. Logo, as almas humanas não começam de novo a ser, mas sempre foram desde o início do mundo.

5. Por esses e outros motivos semelhantes, alguns, que afirmam a eternidade do mundo, disseram que assim como a alma humana é incorruptível, também sempre existiu desde a eternidade.

Por isso, os que afirmaram que as almas humanas eram imortais na sua multidão, a saber, os platônicos, disseram que elas também eram eternas, e que ora se unem aos corpos, e que ora deles se separam, sendo sucedida essa mudança segundo o curso de anos determinados.

Os que, porém, afirmaram que as almas humanas são imortais segundo uma coisa que de todos os homens permanece depois da morte, disseram que essa coisa era eterna, quer fosse ela entendida ser o intelecto agente, conforme Alexandre, quer unida ao intelecto possível, segundo Averróis. Parece também que as palavras de Aristóteles querem dizer isso, pois, referindo-se ao intelecto, disse não ser ele apenas corruptível, como também eterno (III Sobre a Alma 5, 430a; Cmt 10, 743).

Dos que professam a fé católica, alguns, imbuídos da doutrina platônica, seguiram uma via intermediária. Ora, como segundo a fé católica nenhuma coisa é eterna, senão Deus, não afirmaram eles que as almas são eternas. Disseram, não obstante, que elas foram criadas com o mundo, ou melhor, antes do mundo visível e, no entanto, de novo se unem aos corpos. Orígenes é tido

como o primeiro, entre os que professaram a fé católica, que formulou essa doutrina, sendo após seguido por muitos. Essa opinião vigora até hoje entre os heréticos, entre os quais também os maniqueus, como Platão, afirmaram que as almas são eternas, e que transmigram de um para outro corpo.

6. Ora, pode-se facilmente demonstrar que essas opiniões não se fundamentam na verdade.

Que não seja um só intelecto agente e um só intelecto possível para todos, já acima foi demonstrado (cc. LIX e LXXVI). Resta, agora, desenvolver a refutação dessas teses que afirmam haver muitas almas humanas, mas que elas existiram antes dos corpos, quer desde a eternidade, quer desde a constituição do mundo. Parece que essas teses são inconvenientes segundo as razões que serão a seguir expostas.

Com efeito, foi acima demonstrado (c. LXVIII) que a alma se une ao corpo como sua forma e ato. Ora, embora o ato seja anterior à potência, contudo, em uma mesma coisa, é posterior quanto ao tempo, pois a coisa vem da potência para o ato. Por isso, o sêmen, que é potência para o ser vivo, antecede à alma, que é ato vital.

7. Além disso, é natural que toda forma se una à sua matéria, pois, em caso contrário, o constituído de matéria e forma estaria fora da natureza. Ora, a cada coisa se lhe convém antes o que é segundo a natureza do que o que é fora da natureza. Com efeito, o que convém à coisa fora da natureza, lhe convém acidentalmente, mas o que lhe convém segundo a natureza, lhe inere propriamente. Além disso, o que é por acidente é posterior ao que é propriamente. Por isso, convém à alma unir-se ao corpo antes que dele se separe. Logo, não foi criada antes de se unir ao corpo.

8. Além disso, toda parte separada do corpo está imperfeita. Ora, sendo a alma forma, como foi provado (c. LXVIII), é parte da espécie humana. Logo, existindo em si mesma fora do corpo é imperfeita. Mas o perfeito é anterior ao imperfeito na ordem das coisas naturais. Logo, não convém à ordem natural que a alma fosse antes criada sem corpo do que unida a ele.

9. Além disso, se as almas são criadas sem corpos, deve-se procurar saber como se unem a eles. Ora, isto realiza-se ou por violência ou naturalmente. Se por violência: tudo que é violento é contra a natureza. Logo, a união da alma e do corpo é contra a natureza. Por conseguinte, o homem, que é composto de ambos, é uma coisa não natural, o que é evidentemente falso.

10. Além disso, as substâncias intelectuais são de ordem mais elevada que os corpos celestes. Ora, nos corpos celestes nada se encontra de violento ou de contrário. Logo, muito menos se encontra o violento e o contrário nas substâncias intelectuais.

Se, pois, as almas unem-se naturalmente aos corpos, então, na sua criação elas desejam unir-se a eles. Ora, o desejo natural, não havendo impedimento, imediatamente põe-se em ato, como se vê, por exemplo, nos movimen-

b) Quam quidem positionem primus inter Christianae Fidei professores ORIGENES posuisse (cfr. 1203) invenitur, et post eum plures ipsum sequentes.

c) Quae quidem opinio usque hodie apud HAERETICOS manet: quorum MANICHAEI eas etiam aeternas asserunt, cum PLATONE, et de corpore ad corpus transire.

1657. — Sed de facili ostendi potest praemissas positiones non esse veritate subnixas. Quod enim non sit unus omnium intellectus possibilis neque agens, iam supra (capp. 59, 76) ostensum est. Unde restat contra istas positiones procedere quae dicunt plures animas esse hominum, et tamen ponunt eas ante corpora extitisse, sive ab aeterno sive a mundi constitutione. Quod quidem videtur inconveniens his rationibus.

1658. — Ostensum est enim supra (cap. 68) animam uniri corpori ut formam et actum ipsius. Actus autem, licet sit naturaliter prior potentia, tamen, in uno et eodem, tempore est posterior: movetur enim aliquid de potentia in actum. Prius igitur fuit semen, quod est potentia vivum, quam esset anima, quae est actus vitae.

1659. — Adhuc. Unicuique formae naturale est propriae materiae uniri: alioquin constitutum ex forma et materia esset aliquid praeter naturam. Prius autem attribuitur unicuique quod convenit ei secundum naturam, quam quod convenit ei praeter naturam: quod enim convenit alicui praeter naturam inest ei per accidens, quod autem convenit secundum naturam inest ei per se; quod autem per accidens est, semper posterius est eo quod est per se. Animae igitur prius convenit esse unitam corpori quam esse a corpore separatam. Non igitur creata fuit ante corpus cui unitur.

1660. — Amplius. Omnis pars a suo toto separata est imperfecta. Anima autem, cum sit forma, ut probatum est (cap. 68), est pars speciei humanae. Igitur, existens per se absque corpore, est imperfecta. Perfectum autem est prius imperfecto in rerum naturalium ordine. Non igitur competit naturae ordini quod anima fuerit prius creata a corpore exuta, quam corpori unita.

1661. — *a*) Amplius. Si animae sunt creatae absque corporibus, quaerendum est quomodo sint corporibus unitae. Aut enim hoc fuit violenter: aut per naturam.

b) Si autem violenter; omne autem violentum est contra naturam: unio igitur animae ad corpus est praeter naturam. Homo igitur, qui ex utroque componitur, est quid innaturale. Quod patet esse falsum.

c) Praeterea, substantiae intellectuales altioris ordinis sunt quam corpora caelestia. In corporibus autem caelestibus nihil invenitur violentum neque contrarium. Multo igitur minus in substantiis intellectualibus.

d) Si autem naturaliter animae sunt corporibus unitae, naturaliter igitur animae in sui creatione appetierunt corporibus uniri. Appetitus autem naturalis statim prodit in actum nisi sit aliquid impediens, sicut patet in motu gravium et levium: na-

tura enim semper uno modo operatur. Statim igitur a principio suae creationis fuissent corporibus unitae nisi esset aliquid impediens. Sed omne impediens executionem naturalis appetitus, est violentiam inferens. Per violentiam igitur fuit quod animae essent aliquo tempore a corporibus separatae. Quod est inconveniens. Tum quia in illis substantiis non potest esse aliquid violentum, ut ostensum est (*bc*). Tum quia violentum, et quod est contra naturam, cum sit per accidens, non potest esse prius eo quod est secundum naturam, neque totam speciem consequens.

1662. — Praeterea. Cum unumquodque naturaliter appetat suam perfectionem, materiae est appetere formam, et non e converso. Anima autem comparatur ad corpus sicut forma ad materiam, ut supra (cap. 68) ostensum est. Non igitur unio animae ad corpus fit per appetitum animae, sed magis per appetitum corporis.

1663. — *a*) Si autem dicatur quod utrumque est animae naturale, scilicet uniri corpori et esse a corpore separatum, pro diversis temporibus: — hoc videtur esse impossibile.

b) Quia ea quae naturaliter variantur circa subiectum, sunt accidentia: sicut iuventus et senectus. Si igitur uniri corpori et separari a corpore naturaliter circa animam varietur, erit accidens animae corpori uniri. Et sic ex hac unione homo constitutus non erit ens per se, sed per accidens.

1664. — Praeterea. Omne illud cui accidit alteritas aliqua secundum diversitatem temporum, est subiectum caelesti motui, quem sequitur totus temporis cursus. Substantiae autem intellectuales et incorporeae, inter quas sunt animae separatae, excedunt totum ordinem corporum. Unde non possunt esse subiectae caelestibus motibus. Impossibile est igitur quod, secundum diversa tempora, naturaliter uniantur quandoque et separentur quandoque, vel naturaliter nunc hoc, nunc illud appetant.

1665. — *a*) Si autem dicatur quod neque per violentiam neque per naturam corporibus uniuntur, sed spontanea voluntate: — hoc esse non potest.

b) Nullus enim vult in statum peiorem venire nisi deceptus. Anima autem separata est altioris status quam corpori unita: et praecipue secundum PLATONICOS qui dicunt quod ex unione corporis patitur oblivionem eorum quae prius scivit, et retardatur a contemplatione pura veritatis. Non igitur volens corpori unitur nisi decepta. Deceptionis autem nulla in ea causa potest existere: cum ponatur, secundum eos, scientiam omnem habere. Nec posset dici quod iudicium ex universali scientia procedens in particulari eligibili subvertatur propter passiones, sicut accidit in incontinentibus: quia passiones huiusmodi non sunt absque corporali transmutatione; unde non possunt esse in anima separata. Relinquitur ergo quod anima, si fuisset ante corpus, non uniretur corpori propria voluntate.

1666. — Praeterea. Omnis effectus procedens ex concursu duarum voluntatum ad invicem non ordinatarum, est effectus

tos das coisas pesadas e das leves, pois a natureza opera sempre uniformemente. Logo, as almas seriam imediatamente unidas aos corpos desde o princípio, a não ser que houvesse algum impedimento. Ora, toda ação que impede a realização do apetite natural é violenta. Logo, é por violência que as almas estariam por algum tempo separadas dos corpos. Mas isto é inconveniente, quer porque naquelas substâncias não pode haver violência, como se demonstrou, quer porque o violento que é contra a natureza, sendo acidental, não pode ser anterior ao que é natural, nem ao que acompanha toda a espécie.

11. Além disso, sendo que cada coisa deseja naturalmente a sua perfeição, deve a matéria desejar a forma, e não ao contrário. Ora, a alma está para o corpo como a forma para matéria, como acima foi demonstrado (c. LXVIII). Logo a união da alma e corpo não se realiza pelo desejo da alma, mas, antes, pelo desejo do corpo.

12. Porém, se se disser que tanto unir-se ao corpo quanto dele separar-se é natural à alma segundo tempos diversos, parece ser isso impossível. Impossível, porque aquilo que naturalmente varia em relação ao sujeito é acidental, como, por exemplo, a juventude e a velhice. Se, pois, unir-se ao corpo, ou dele separar-se, é variação natural à alma, será acidental unir-se a alma ao corpo. Se for assim, desta união de alma e corpo não resultará um ente por si mesmo, mas por acidente.

13. Além disso, tudo que está sujeito à mudança segundo a diversidade de tempo é sujeito de movimento celeste, ao qual segue todo o curso do tempo. Ora, as substâncias intelectuais e incorpóreas, entre as quais estão as almas separadas, excedem toda ordem corpórea. Donde não poderem estar submetidas aos movimentos celestes. Logo, é impossível que, em tempos, diversos, naturalmente às vezes se unam e, às vezes, separem-se, ou desejem agora isto e depois aquilo.

14. Porém, se se afirmar que as almas não se unem aos corpos por violência, nem naturalmente, mas por vontade livre, isto é também impossível. Com efeito, a alma separada está em estado mais elevado do que o de unida ao corpo. Isto vale principalmente para os platônicos que dizem que, pela união ao corpo, a alma esquece-se daquilo que antes conhecia, e se atrasa para a contemplação da verdade pura. Por isso, não se une voluntariamente ao corpo senão por engano. Ora, não pode nela haver causa alguma de engano, porque eles afirmam que ela tem conhecimento de tudo. Nem se pode dizer que o juízo proveniente de conhecimento universal se subverte quanto a uma escolha particular devido às paixões, como acontece nos incontinentes, porque essas paixões não se realizam sem alteração corpórea. Por conseguinte, não podem existir na alma separada. Resta, pois, afirmar que, se a alma existisse antes do corpo, não se uniria a este voluntariamente.

15. Além disso, todo efeito proveniente do concurso de duas vontades não coordenadas entre si é um efeito

casual, como acontece, por exemplo, quando alguém pretende fazer uma compra e no mercado encontra o credor com o qual não combinava encontrar-se. Ora, a vontade própria de quem gera, da qual depende a geração corpórea, não tem relação com a alma separada com a qual queira unir-se. Mas como em ambas as vontades a união da alma com o corpo não se pode realizar, conclui-se que a união seria casual. E sendo assim, a geração humana não é natural, mas casual. O que é evidentemente falso, porque isto acontece na maioria das vezes.

16. Se, porém, novamente se disser que não é natural nem voluntariamente que a alma se une ao corpo, mas por ordenação divina, também isto não parece ser possível, supondo-se as almas criadas antes dos corpos.

Com efeito, Deus instituiu cada coisa segundo o conveniente modo de sua natureza, razão por que é dito no Gênesis, a respeito de cada coisa criada: *Viu Deus que era bom* e, após, a respeito de todas conjuntamente: *Viu Deus todas as coisas que fizera e eram muito boas* Gn 1,31). No entanto, se criou as almas separadas dos corpos, será necessário afirmar que esse modo de ser é conveniente à natureza delas. Ora, não pertence à ordem da bondade divina reduzir as coisas ao estado inferior, antes, promovê-las a melhor estado. Logo, não teria sido de acordo com a ordenação divina que a alma se unisse ao corpo.

17. Além disso, não pertence à ordem da sabedoria divina elevar as coisas efêmeras com detrimento das superiores. Ora, na ordem das coisas, as ínfimas são os corpos que são gerados e se corrompem. Logo, não teria sido conveniente à ordem da sabedoria divina, que, para elevar os corpos humanos, unisse a eles as almas preexistentes, porque isto não poderia realizar-se sem detrimento delas, como se depreende do que foi dito.

18. Considerando isto é que Orígenes , não obstante afirmar que as almas humanas foram criadas desde o princípio, disse que é por ordenação divina que as almas uniram-se aos corpos, mas em castigo delas. Pensou que elas tivessem pecado antes de se unirem aos corpos e, segundo a gravidade do pecado, foram encerradas em corpos mais nobres ou menos nobres, como em cárceres. Mas essa tese não pode ser sustentada. Com efeito, a pena contraria o bem da natureza, e, por isso, é chamada de má. Se, pois, a união de alma e corpo é penal, não será um bem da natureza. O que é impossível, porque este bem é o que intenciona a natureza, visto que nele termina a geração natural. E ainda se seguiria que o ser homem não seria um bem natural, quando, pelo contrário, é dito no Gênesis, depois da criação da luz, que *Deus viu todas as coisas que fizera e eram muito boas* (Gn 1, 31).

19. Além disso, do mal o bem não provém acidentalmente. Por conseguinte, se devido ao pecado é que ficou determinada a união da alma e corpo, sendo esta união um bem, sê-lo-á acidentalmente. Por conseguinte, o homem foi feito por acaso. Ora, isso diminui a sabedoria divina, da qual é dito, que *tudo instituiu em número, peso e medida* (Sb 11, 21).

casualis: sicut patet cum aliquis, intendens emere, obviat in foro creditori illuc non ex condicto venienti. Voluntas autem propria generantis, ex qua dependet generatio corporis, non habet ordinem cum voluntate animae separatae uniri volentis. Cum igitur absque utraque voluntate unio corporis et animae fieri non possit, sequitur quod sit casualis. Et ita generatio hominis non est a natura, sed a casu. Quod patet esse falsum: cum sit ut in pluribus.

1667. — *a*) Si autem rursus dicatur quod non ex natura, neque ex propria voluntate anima corpori unitur, sed ex divina ordinatione: — hoc etiam non videtur conveniens, si animae ante corpora fuerunt creatae.

b) Unumquodque enim Deus instituit secundum convenientem modum suae naturae: unde et *Gen.* 1, de singulis creatis dicitur, *Videns Deus quod esset bonum*, et simul de omnibus, *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*. Si igitur animas creavit a corporibus separatas, oportet dicere quod hic modus essendi sit convenientior naturae earum. Non est autem ad ordinationem divinae bonitatis pertinens res ad inferiorem statum reducere, sed magis ad meliorem promovere. Non igitur ex divina ordinatione factum fuisset quod anima corpori uniretur.

1668. — Praeterea. Non pertinet ad ordinem divinae sapientiae cum superiorum detrimento ea quae sunt infirma nobilitare. Infima autem in rerum ordine sunt corpora generabilia et corruptibilia. Non igitur fuisset conveniens ordini divinae sapientiae, ad nobilitandum humana corpora, animas praeexistentes eis unire: cum hoc sine detrimento earum esse non possit, ut ex dictis patet.

1669. — Hoc autem ORIGENES considerans, cum poneret animas humanas a principio fuisse creatas, dixit quod ordinatione divina animae corporibus sunt unitae, sed in earum poenam. Nam ante corpora eas peccasse existimavit; et pro quantitate peccati corporibus nobilioribus vel minus nobilibus eas esse, quasi quibusdam carceribus, inclusas.

1670. — *a*) Sed haec positio stare non potest. Poena enim bono naturae adversatur, et ex hoc dicitur mala. Si igitur unio animae et corporis est quoddam poenale, non est bonum naturae. Quod est impossibile: est enim intentum per naturam; nam ad hoc naturalis generatio terminatur.

b) Et iterum sequeretur quod esse hominem non esset bonum secundum naturam: cum tamen *Gen.* 1, 31 dicatur, post hominis creationem, *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*.

1671. — Praeterea. Ex malo non provenit bonum nisi per accidens. Si igitur propter peccatum animae separatae hoc constitutum est, quod anima corpori uniatur, cum hoc sit quoddam bonum, per accidens erit. Casuale igitur fuit quod homo fieret. Quod derogat divinae sapientiae, de qua dicitur, *Sap.* 11, 21, quod *omnia in numero, pondere et mensura* instituit.

1672. — Adhuc autem et hoc repugnat manifeste APOSTOLICAE DOCTRINAE. Dicitur enim *Rom.* 9 de Iacob et Esau, quod, 11, *cum nondum nati* essent *aut aliquid boni aut mali egissent, dictum est,* 12, quod *maior serviet minori*. Non igitur, antequam hoc verbum diceretur, aliquid eorum animae peccaverant: cum tamen hoc post eorum conceptionem dictum fuerit, ut patet *Gen.* 25, 23.

1673. — Sunt autem supra (cap. 44), cum de distinctione rerum ageretur, plura contra ORIGENIS positionem inducta, quae etiam hic possent assumi. Et ideo, eis praetermissis, ad alia transeundum est.

1674. — *a*) Item. Necesse est dicere quod anima humana aut indigeat sensibus: aut non. Videtur autem manifeste per id quod experimur, quod indigeat sensibus: quia qui caret sensu aliquo, non habet scientiam de sensibilibus quae cognoscuntur per sensum illum; sicut caecus natus nullam scientiam habet nec aliquid intelligit de coloribus.

b) Et praeterea, si non sunt necessarii humanae animae sensus ad intelligendum, non inveniretur in homine aliquis ordo sensitivae et intellectivae cognitionis. Cuius contrarium experimur: nam ex sensibus fiunt in nobis memoriae, ex quibus experimenta de rebus accipimus, per quae ad comprehendendum universalia scientiarum et artium principia pervenimus.

c) Si ergo anima humana ad intelligendum sensibus indiget; *natura* autem nulli *deficit in necessariis* ad propriam operationem explendam, sicut animalibus habentibus animam sensitivam et motivam, dat convenientia organa sensus et motus: non fuisset anima humana sine necessariis adminiculis sensuum instituta. Sensus autem non operantur sine organis corporeis, ut ex dictis (cap. 57) patet. Non igitur fuit instituta anima sine organis corporeis.

d) Si autem anima humana non indiget sensibus ad intelligendum, et propter hoc dicitur absque corpore fuisse creata; oportet dicere quod, antequam corpori uniretur, omnium scientiarum veritates intelligebat per seipsam. Quod et PLATONICI concesserunt, dicentes *ideas*, quae sunt formae rerum intelligibiles separatae secundum PLATONIS sententiam, causam scientiae esse: unde anima separata, cum nullum impedimentum adesset, plenarie omnium scientiarum cognitionem accipiebat. Oportet igitur dicere quod, dum corpori unitur, cum inveniatur ignorans, oblivionem praehabitae scientiae patiatur. Quod etiam PLATONICI confitentur: huius rei signum esse dicentes quod quilibet, quantumcumque ignoret, ordinate interrogatus de his quae in scientiis traduntur, veritatem respondet; sicut, cum aliquis iam oblito aliquorum quae prius scivit, seriatim proponit ea quae prius fuerat oblitus, in eorum memoriam ipsum reducit. Ex quo etiam sequebatur quod d i s c e r e n o n e s s e t a l i u d q u a m r e m i n i s c i.

20. Além disso, tal afirmação contraria expressamente a doutrina católica. É dito, a respeito de Esaú e Jacó , que *não tendo ainda nascido, ou pudesse fazer o bem ou o mal, foi dito que o maior serviria o menor* (Rm 9, 11-12). Logo, antes de ter sido pronunciada esta determinação, as almas deles não fizeram pecado algum, embora isto tenha sido dito após a concepção deles, como se lê no Gênesis.

21. Além disso, ao se tratar acima (c. XLIV) da distinção das coisas, foram apresentadas muitas razões contra a tese de Orígenes, que podem aqui ser reassumidas. Por isso, deixando-as de lado, passemos a outras.

22. Além disso, é necessário afirmar que a alma humana necessita ou não dos sentidos. Ora, por aquilo que experimentamos se vê claramente que ela necessita dos sentidos porque, quem tem falta de um sentido, não tem conhecimento das coisas sensíveis por ele conhecidas, como, por exemplo, o cego de nascença que não tem conhecimento algum nem intelecção das cores. Além disso, se os sentidos não são necessários para o conhecimento intelectivo, não haveria no homem relação de conhecimento sensitivo e intelectivo. Mas, pela experiência, verificamos o contrário. Com efeito, pelos sentidos há em nós as lembranças, das quais nos vem a experiência das coisas, e, mediante esta, chegamos à inteligência dos princípios universais das ciências e das artes.

Por conseguinte, se a alma necessita dos sentidos para o conhecimento intelectivo, e se a sua natureza em nada falha quanto ao necessário para realizar a própria operação, como, por exemplo, ela dá os órgãos necessários para os sentidos e para os movimentos nos animais possuidores de alma sensitiva e motora, também não teria sido feita a alma humana sem os subsídios indispensáveis aos sentidos. Ora, os sentidos não operam sem os órgãos corpóreos, como se depreende do que acima foi dito (c. LVII). Logo, a alma humana não foi feita sem órgãos corpóreos.

Se a alma humana não necessita dos sentidos para o conhecimento intelectivo, e por esse motivo se diz que foi criada sem o corpo, é necessário afirmar que, antes de se unir ao corpo, tinha por si mesma intelecção das verdades de todas as ciências. Isso concederam os platônicos, dizendo que as idéias que são formas inteligíveis separadas das coisas, segundo a doutrina de Platão (Fédon 18, 72E), são a causa da ciência. Donde inferir-se que a alma separada, não havendo impedimento algum, recebia o conhecimento pleno de todas as ciências. Convém, pois, dizer que, estando em ignorância ao se unir ao corpo, ficou esquecida da ciência que antes possuía. O que também é afirmado pelos platônicos, e dizem que o sinal disto se vê quando alguém, embora totalmente ignorante, ao ser devidamente interrogado sobre temas tratados nas ciências, responde com acerto. Assim também quando alguém ordenadamente propõe ao esquecido aquilo que este antes sabia, ele se lembra do que havia esquecido. Disto também se concluía que *aprender nada mais é que recordar*.

Assim sendo, desta tese necessariamente se deduz que a união da alma ao corpo traz impedimento para o conhecimento intelectivo. Ora, a natureza não acrescenta a coisa alguma algo por meio do qual seja impedida a sua operação própria, mas faz justamente o contrário. Não será, pois, natural a união da alma e do corpo. E o homem não será uma realidade natural, nem será natural a sua geração, o que é evidentemente falso.

23. Além disso, o fim último de qualquer coisa é aquilo que ela forçosamente busca por meio das suas operações. Ora, por todas as suas operações retas e ordenadas o homem se esforça para a busca da contemplação da verdade, pois os atos das virtudes ativas são preparações e disposições para as virtudes contemplativas. Por isso, o fim do homem é atingir a contemplação da verdade. Por esta razão, pois, a alma está unida ao corpo, e assim o homem fica constituído. Por conseguinte, não é porque se une ao corpo que a alma perde a ciência adquirida, mas antes a ele se une para adquirir ciência.

24. Além disso, se for interrogado sobre temas de uma ciência, quem a desconhece não responderá conforme a verdade, senão quanto aos princípios universais que ninguém ignora, porque são naturalmente e do mesmo modo conhecidos por todos. Porém, interrogado em seguida de maneira ordenada, responderá segundo a verdade sobre o que está próximo dos princípios, tratando-se desses princípios, e assim sucessivamente, até onde possa explicar a influência dos primeiros princípios naquilo em que foi interrogado. Depreende-se claramente que é causado novo conhecimento pelos primeiros princípios em quem foi interrogado. Logo, não se esquece do que antes sabia.

25. Além disso, se a alma tivesse conhecimento natural das conclusões como tem dos princípios, todos estariam concordes quanto às conclusões como estão quanto aos princípios, porque o que é natural é o mesmo para todos. Ora, não há em todos uma só sentença quanto às conclusões, mas só quanto aos princípios. Por isso, é claro que o conhecimento dos princípios nos é natural; não, o das conclusões. Ora, o que não nos é natural recebemos daquilo que é natural, como também, por exemplo, produzimos pelas mãos os artefatos exteriores. Logo, não há em nós o conhecimento das conclusões, a não ser que seja adquirido dos princípios.

26. Além disso, como a natureza está sempre ordenada para uma só coisa, naturalmente há para cada potência um só objeto, como, por exemplo, a cor é o objeto da vista; o som, da audição. Por isso, sendo o intelecto uma só potência, lhe é próprio um só objeto, do qual naturalmente e por si mesmo tem conhecimento. Ora, esse objeto deve ser aquilo sob o qual estão compreendidas todas as coisas que são conhecidas pelo intelecto, como, por exemplo, são compreendidas sob a cor todas as cores visíveis por si mesmas. Este objeto não é senão o *ente*. Por conseguinte, o nosso intelecto naturalmente conhece o ente e todas as coisas que pertencem propriamente ao ente como ente, e neste conhecimento se fundamenta a noção dos primeiros prin-

e) Sic igitur ex hac positione de necessitate concluditur quod unio corporis animae praestet intelligentiae impedimentum. Nulli autem rei natura adiungit aliquid propter quod sua operatio impediatur: sed magis ea per quae fiat convenientior. Non igitur erit unio corporis et animae naturalis. Et sic homo non erit res naturalis, nec eius generatio naturalis. Quae patet esse falsa.

1675. — Praeterea. Ultimus finis rei cuiuslibet est illud ad quod res pervenire nititur per suas operationes. Sed per omnes proprias operationes ordinatas et rectas homo pervenire nititur in veritatis contemplationem: nam operationes virtutum activarum sunt quaedam praeparationes et dispositiones ad virtutes contemplativas. Finis igitur hominis est pervenire ad contemplationem veritatis. Propter hoc igitur anima est unita corpori: quod est esse hominem. Non igitur per hoc quod unitur corpori, scientiam habitam perdit, sed magis ei unitur ut scientiam acquirat.

1676. — Item. Si aliquis scientiarum ignarus de his quae ad scientias pertinent interrogetur, non respondebit veritatem nisi de universalibus principiis, quae nullus ignorat, sed sunt ab omnibus eodem modo et naturaliter cognita. Postmodum autem ordinate interrogatus, respondebit veritatem de his quae sunt propinqua principiis, habito respectu ad principia; et sic deinceps quousque virtutem primorum principiorum ad ea de quibus interrogatur, applicare potest. Ex hoc igitur manifeste apparet quod per principia prima, in eo qui interrogatur, causatur cognitio de novo. Non igitur prius habitae notitiae reminiscitur.

1677. — Praeterea. Si ita esset animae naturalis cognitio conclusionum sicut principiorum, eadem esset sententia apud omnes de conclusionibus sicut de principiis: quia quae sunt naturalia, sunt eadem apud omnes. Non est autem apud omnes eadem sententia de conclusionibus, sed solum de principiis. Patet igitur quod cognitio principiorum est nobis naturalis, non autem conclusionum. Quod autem non est naturale nobis, acquirimus per id quod est naturale: sicut etiam in exterioribus per manus instituimus omnia artificialia. Non ergo conclusionum scientia est in nobis nisi ex principiis acquisita.

1678. — Adhuc. Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum: sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles. Quod non est aliud quam *ens*. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis inquantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut *non esse*

simul affirmare et negare, et alia huiusmodi. Haec igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa: sicut per colorem cognoscit visus tam communia quam sensibilia per accidens.

1679. — Praeterea. Id quod per sensum in nobis acquiritur, non infuit animae ante corpus. Sed ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur: nisi enim aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere quod *totum esset maius parte;* sicut nec caecus natus aliquid percipit de coloribus. Ergo nec ipsorum principiorum cognitio affuit animae ante corpus. Multo igitur minus aliorum. Non igitur firma est PLATONIS ratio quod anima fuit antequam corpori uniretur.

1680. — *a*) Item. Si omnes animae praeextiterunt corporibus quibus uniuntur, consequens videtur quod eadem anima secundum vicissitudinem temporum diversis corporibus uniatur. Quod quidem aperte consequitur ponentes aeternitatem mundi. Si enim generatio hominum est sempiterna, oportet infinita corpora humana generari et corrumpi secundum totum temporis decursum. Aut ergo oportebit dicere animas praeextitisse actu infinitas, si singulae animae singulis corporibus uniuntur: aut oportebit dicere, si animae sunt finitae, quod eaedem uniantur nunc his, nunc illis corporibus.

b) Idem autem videtur sequi si ponantur animae praefuisse corporibus, et tamen generatio non sit aeterna. Etsi enim ponatur humana generatio non semper fuisse, tamen nulli dubium est quin secundum naturam in infinitum possit durare: sic enim est unusquisque naturaliter institutus, nisi per accidens impediatur, ut, sicut est ab alio generatus, ita possit alium generare. Hoc autem esset impossibile, si, animabus existentibus finitis, una pluribus corporibus uniri non possit.

c) Unde et PLURES ponentium animas ante corpora, ponunt transitum animae de corpore in corpus. Hoc autem est impossibile. Non igitur animae ante corpora praeextiterunt.

d) Quod autem sit impossibile unam animam diversis corporibus uniri, sic patet. Animae enim humanae non differunt specie ab invicem, sed numero solo: alioquin et homines specie differrent. Differentia autem secundum numerum est secundum principia materialia. Oportet igitur diversitatem animarum secundum aliquid materiale sumi. Non autem ita quod ipsius animae sit materia pars: ostensum est enim supra (capp. 50, 51, 68) quod est substantia intellectualis, et quod nulla talis substantia materiam habet. Relinquitur ergo quod secundum ordinem ad diversas materias quibus animae uniuntur, diversitas et pluralitas animarum sumatur, eo modo quo supra (capp. 80, 81)

cípios, como este: *Não se pode afirmar e negar simultaneamente*, e outros semelhantes. Por isso o nosso intelecto só conhece naturalmente esses princípios, mas, as conclusões conhece-as mediante eles, como, por exemplo, pela cor a vista conhece os objetos sensíveis comuns e os acidentais.

27. Além disso, o que conhecemos pelos sentidos não veio à alma antes da união com o corpo. Ora, o conhecimento dos próprios princípios nos é causado pelos sentidos, pois, se não tivermos percebido por eles algum todo, não poderemos saber que *o todo é maior que a parte*. Assim também, por exemplo, o cego de nascimento nada percebe das cores. Logo, nem o conhecimento dos primeiros princípios chega à alma antes da união com o corpo, e muito menos o conhecimento das outras coisas. Logo, não é fundamentada a razão dada por Platão para dizer que a alma existiu antes do corpo.

28. Além disso, se todas as almas preexistem aos corpos aos quais se uniram, parece ser concluente que a mesma alma, na sucessão dos tempos, uniu-se a muitos corpos. O que é uma conclusão evidente da tese dos que afirmam a eternidade do mundo. Por conseguinte, se a geração humana é eterna, necessariamente um número infinito de corpos humanos foram gerados e corrompidos em todo o curso dos tempos. Logo, será necessário dizer ou que as almas preexistiram infinitas em ato, se cada alma se une a um corpo, ou que se o número delas é limitado, que as mesmas se unem antes a um corpo, depois a outro.

Parece chegar-se à mesma conclusão se se afirma que as almas preexistiram aos corpos, não sendo, no entanto, a geração eterna, pois, mesmo que se afirme que a geração humana não é eterna, contudo, não se pode duvidar de que possa durar indefinidamente segundo a natureza. Com efeito, cada coisa é instituída naturalmente para que, se não houver um impedimento acidental, como foi gerada por outra, também possa gerar outra. Ora, isso seria impossível, se existindo as almas em número infinito, uma não pudesse unir-se a muitos corpos. Donde, muitos que afirmam que as almas existem antes dos corpos, afirmaram também o trânsito da alma de corpo a corpo. Ora, isso é impossível. Logo, as almas não preexistem aos corpos.

29. A impossibilidade de uma alma unir-se a muitos corpos se esclarece da maneira seguinte. As almas humanas não se diferenciam entre si especificamente, mas só numericamente, pois, em contrário, também os homens diferenciar-se-iam também especificamente. Ora, a diferença numérica é segundo os princípios materiais. Logo, é necessário que seja a diversidade das almas assumida de algo material. Não, porém, como se a matéria fosse parte da própria alma, pois foi acima demonstrado (cc. L, LI e LXVIII) que a alma é substância intelectual e nenhuma dessas substâncias tem matéria. Logo, não resta senão afirmar que a diversidade das almas seja assumida segundo a relação com as diversas matérias com as quais se une, no modo acima descrito (cc. LXXX e LXXXI). Se, pois, há diver-

sos corpos, é necessário que tenham também diversas almas unidas a cada um. Logo, uma não se une a muitos corpos.

30. Além disso, foi acima demonstrado (c LXVIII) que a alma une-se ao corpo como forma . Ora, as formas devem ser proporcionadas às suas próprias matérias, porque ambas estão entre si como potência e ato, e ao ato próprio corresponde a potência própria. Logo, a alma não se une a muitos corpos.

31. Além disso, a força do motor deve ser proporcionada ao seu movido, pois não é qualquer força que movimenta qualquer móvel. Ora, a alma, embora não sendo forma do corpo, no entanto, não pode ser dita que não lhe seja o motor, pois distinguimos o animado do inanimado pelo sentido e pelo movimento. Logo, é necessário que segundo a diversidade dos corpos seja também a diversidade das almas.

32. Além disso, nas coisas que são geradas e que se corrompem é impossível reiterar numericamente uma delas, porque, sendo a geração e a corrupção mudanças substanciais, nas coisas em que há essas mudanças não permanece a mesma substância, como permanece nas que mudam de lugar. Ora, se uma alma se une substancialmente a diversos corpos gerados, voltará o homem numericamente o mesmo pela geração. O que necessariamente se conclui da tese de Platão, que afirmava ser o homem *uma alma revestida de um corpo.* Outras conclusões tiram-se daí, porque, sendo que a unidade da coisa segue-lhe a forma, como também o ser, necessariamente a coisa, cuja forma é numericamente uma só, tem uma só forma. Logo, não é possível que uma só alma se una a muitos corpos. Donde também concluir-se que as almas não existem antes dos corpos.

33. Esta conclusão está conforme a fé católica. É dito nos Salmos: *Que criou singularmente o coração deles* (Sl 32,15), porque Deus faz separadamente a alma de cada um, não as criando todas ao mesmo tempo, nem uniu uma a diversos corpos. Donde também ser dito: *As almas dos homens não estiveram desde o início entre as naturezas intelectuais, nem foram criadas simultaneamente, como sonhou Orígenes* (Livro dos Dogmas Eclesiásticos 14).

dictum est. Si igitur sunt diversa corpora, necesse est quod habeant diversas animas sibi unitas. Non igitur una pluribus unitur.

1681. — Adhuc. Ostensum est supra (cap. 68) animam uniri corpori ut formam. Formas autem oportet esse propriis materiis proportionatas: cum se habeant ad invicem sicut potentia et actus; proprius enim actus propriae potentiae respondet. Non ergo una anima pluribus corporibus unitur.

1682. — Amplius. Virtutem motoris oportet esse suo mobili proportionatam: non enim quaecumque virtus movet quodcumque mobile. Anima autem, etsi non sit forma corporis, non tamen potest dici quod non sit motor ipsius: animatum enim ab inanimato distinguimus sensu et motu. Oportet igitur secundum diversitatem corporum esse diversitatem animarum.

1683. — Item. In his quae generantur et corrumpuntur, impossibile est per generationem reiterari idem numero: cum enim generatio et corruptio sit motus in substantiam, in his quae generantur et corrumpuntur non manet substantia eadem, sicut manet in his quae secundum locum moventur. Sed si una anima diversis corporibus generatis unitur successive, redibit idem numero homo per generationem. Quod PLATONI de necessitate sequitur, qui dixit hominem esse *animam corpore indutam* (1329). Sequitur etiam et ALIIS quibuscumque: quia, cum unitas rei sequatur formam, sicut et esse, oportet quod illa sint unum numero quorum est forma numero una. Non igitur est possibile unam animam diversis corporibus uniri. Ex quo etiam sequitur quod nec animae fuerunt ante corpora.

1684. — *a*) Huic autem veritati CATHOLICAE FIDEI sententia concordat. Dicitur enim in *Psalmo* : *Qui finxit singillatim corda eorum:* quia scilicet unicuique seorsum Deus animam fecit, non autem simul omnes creavit, neque unam diversis corporibus adiunxit.

b) Hinc etiam in libro *de Ecclesiasticis Dogmatibus* dicitur: *Animas hominum dicimus non esse ab initio inter ceteras intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut* ORIGENES *fingit.*

CAPÍTULO LXXXIV
SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS PROPOSTOS

1. É fácil resolverem-se os argumentos que provam que as almas existiam desde a eternidade, ou que, pelo menos, preexistiram aos corpos.

Deve-se conceder o que foi afirmado em primeiro lugar, isto é, que a alma tem virtude para sempre ser, concluindo-se, porém, que a virtude ou potência de uma coisa não se estende ao que foi, mas ao que é ou será. Por isso, não há possibilidade, quanto às coisas passadas. Logo, do fato de ter a alma virtude para sempre ser, não se pode concluir que sempre fora, mas que sempre será.

CAP. LXXXIV. - SOLUTIO RATIONUM PRAEMISSARUM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 17, q. 2, a. 2 ad 1, 4, 6; *Pot.* q. 3, a. 10 ad 2, 5, 13; I, q. 90, a. 4 ad 3; q. 118, a. 3 ad 1, 2, 3.

1685. — RATIONES autem quibus probatur animas ab aeterno fuisse, vel saltem corporibus praeextitisse, facile est solvere.

1686. — Quod enim *primo* dicitur (1651), animam habere virtutem ut sit semper, concedi oportet: sed sciendum quod virtus et potentia rei non se extendit ad id quod fuit, sed ad id quod est vel erit; unde et in praeteritis possibilitas locum non habet. Non igitur ex hoc quod anima habet virtutem ut sit semper, potest concludi quod semper fuerit; sed quod semper erit.

1687. — Praeterea. Ex virtute non sequitur id ad quod est virtus, nisi supposita virtute. Quamvis igitur anima habeat virtutem ut sit semper, non tamen potest concludi quod anima sit semper, nisi postquam hanc virtutem accepit. Si autem sumatur quod hanc virtutem ab aeterno habuerit, erit petitum id quod oportebit probari, scilicet quod fuerit ab aeterno.

1688. — *a*) Quod vero *secundo* obiicitur (1652), de aeternitate veritatis, quam intelligit anima, considerare oportet quod intellectae veritatis aeternitas potest intelligi dupliciter: uno modo, quantum ad id quod intelligitur; alio modo, quantum ad id quo intelligitur. Et si quidem veritas intellecta sit aeterna quantum ad id quod intelligitur, sequetur aeternitas rei quae intelligitur, non autem intelligentis. Si autem veritas intellecta sit aeterna quantum ad id quo intelligitur, sequeretur intelligentem animam esse aeternam. Sic autem veritas intellecta non est aeterna, sed primo modo: ex praemissis enim patet species intelligibiles quibus anima nostra intelligit veritatem, de novo nobis advenire ex phantasmatibus per intellectum agentem (cfr. cap. 76). Unde non potest concludi quod anima sit aeterna: sed quod veritates intellectae fundentur in aliquo aeterno; fundantur enim in prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis. Ad hoc autem aeternum comparatur anima, non sicut subiectum ad formam, sed sicut res ad proprium finem: nam verum est bonum intellectus et finis ipsius. Ex fine autem argumentum accipere possumus de rei duratione, sicut et de initio rei argumentari possumus per causam agentem: quod enim est ordinatum ad finem sempiternum, oportet esse capax perpetuae durationis. Unde potest probari ex aeternitate veritatis intelligibilis immortalitas animae, non autem eius aeternitas.

b) Quod vero etiam non possit probari ex aeternitate agentis, patet ex his quae supra (capp. 31 sqq.) dicta sunt cum de aeternitate creaturarum quaereretur.

1689. — Quod etiam *tertio* obiicitur, (1653) de perfectione universi, necessitatem non habet. Universi enim perfectio attenditur quantum ad species, non autem quantum ad individua: cum continue universo plurima individua addantur praeexistentium specierum. Animae autem humanae non sunt diversae secundum speciem, sed solum numero, ut probatum est (cap. 81). Unde non repugnat perfectioni universi si animae de novo creentur.

1690. — Ex quo etiam patet solutio ad id quod *quarto* obiicitur (1654). Simul enim dicitur, *Gen.* 1, quod *Deus consummavit opera sua*, et quod *requievit ab omni opere quod patrarat*. Sicut ergo consummatio sive perfectio creaturarum secundum species consideratur et non secundum individua, ita quies Dei est intelligenda secundum cessationem a novis speciebus condendis: non autem a novis individuis, quorum similia

2. Além disso, da potência não segue aquilo para o qual ela se ordena, a não ser que tal potência seja suposta. Com efeito, embora tenha a alma potência para sempre ser, não se pode, contudo, concluir que ela sempre tenha sido, a não ser que tenha primeiramente recebido esta potência. Se for afirmado que tenha tido essa potência desde a eternidade, afirma-se o que se quer provar, isto é, que fora desde a eternidade.

3. Quanto à objeção do segundo argumento a respeito da eternidade da verdade que a alma conhece, é necessário considerar que a eternidade da verdade que se conhece pode ser entendida de duas maneiras: primeiro, quanto ao que é objeto do conhecimento; segundo, quanto àquilo pelo qual é conhecido. Ora, se a verdade conhecida é eterna enquanto objeto, conclui-se que é eterna a coisa conhecida, não o sujeito inteligente. Se a verdade conhecida é eterna quanto àquilo pelo qual ela é conhecida, conclui-se que eterna é a alma inteligente. Assim sendo, não é eterna senão a verdade conhecida na primeira maneira, pois, pelo exposto, fica claro que as espécies inteligíveis, pelas quais nossa alma conhece a verdade, surgem em nós vindas dos fantasmas por intermédio do intelecto agente (c. LXXVI). Donde não se poder concluir que a alma é eterna, mas que a verdade conhecida fundamenta-se em algo eterno, isto é, fundamenta-se na primeira verdade, como em causa universal que compreende toda verdade. A alma está, porém, para esta realidade eterna, não como o sujeito para a forma, mas como a coisa que se dirige para o seu fim próprio, pois a verdade é o bem do intelecto e o seu fim. Ora, podemos assumir o argumento relativo à duração da coisa, como podemos também argumentar sobre o início da coisa partindo da causa agente. Com efeito, o que está ordenado para o fim eterno é necessariamente capaz de duração perpétua. Logo, pode-se provar, partindo da eternidade da verdade inteligível, não a eternidade, mas a imortalidade da alma. Que também não se pode provar partindo da eternidade do agente, depreende-se do que acima foi dito (cc. XXXI ss), ao se indagar da eternidade das criaturas.

4. Quanto ao que também se objeta no terceiro argumento a respeito da perfeição do universo, a conclusão não é necessária. Com efeito, considera-se a perfeição do universo relativamente às espécies, não aos indivíduos. Isto porque os indivíduos são continuamente acrescidos em número ao universo, ficando preexistentes as espécies. Ora, as almas humanas não se diversificam pelas espécies, mas tão somente em número, como foi provado (c. LXXXI). Logo, não repugna à perfeição do universo a criação de novas almas.

5. Donde também ficar evidente a solução do quarto argumento. Com efeito, é dito simultaneamente, no Gênesis, que *Deus terminou as suas obras* e que *descansou de todo trabalho empreendido* (Gen 2, 2). Logo, como se considera término ou perfeição das coisas segundo as espécies, e não, segundo os indvíduos, assim também o descanso divino deve ser entendido no sentido de término da criação das novas espécies, não de novos indivíduos, cujos semelhantes os precederam na

mesma espécie. E assim, como todas as almas humanas e todos os homens são da mesma espécie, não repugna ao descanso de Deus criar diariamente novas almas.

6. Deve-se, porém, saber que não se encontra algo dito por Aristóteles afirmando que o intelecto humano é eterno. No entanto, costumava afirmar tal a respeito das coisas que julgava serem eternas. Ora, ele afirmou que o intelecto é *perpétuo* (cc. LXI e LXVIII), o que pode ser tomado no sentido das coisas que serão sempre, embora nem sempre tenham sido. Por isso, na Metafísica (l. XII 3, 1070a; Cmt 3, 2450ss), ao excetuar a alma intelectiva da condição das outras formas, não disse que esta forma tenha sido antes da matéria, o que, no entanto, fora afirmado por Platão a respeito das idéias, e, assim, parecia ser conveniente ao tema do qual tratava que o tivesse atribuído à alma, mas de fato o que dizia é que *a alma permanece* depois da morte do corpo.

secundum speciem praecesserunt. Et sic, cum omnes animae humanae sint unius speciei sicut et omnes homines, non repugnat praedictae quieti si Deus quotidie novas animas creat.

1691. — Sciendum autem est quod ab ARISTOTELE non invenitur dictum quod intellectus humanus sit *aeternus:* quod tamen dicere consuevit in his quae secundum suam opinionem semper fuerunt. Dicit autem ipsum esse *perpetuum* (cfr. capp. 61, 68): quod quidem potest dici de his quae semper erunt, etiam si non semper fuerunt. Unde et in XI *Metaphys.*, cum animam intellectivam a conditione aliarum formarum exciperet, non dixit quod haec forma fuerit ante materiam, quod tamen PLATO de *ideis* dicebat, et sic videbatur conveniens materiae in qua loquebatur ut aliquid tale de anima diceret: sed dixit quod *manet post* corpus.

CAPÍTULO LXXXV
A ALMA NÃO É DE SUBSTÂNCIA DIVINA

1. Depreende-se do exposto que a alma não é da substância de Deus.

Com efeito, foi acima demonstrado (l. I, c. XV) que a substância divina é eterna e que nela não começa coisa alguma. Ora, as almas humanas não existiram antes dos corpos, como foi demonstrado (cc. LXXXIIIss). Logo, a alma humana não pode ser substância divina.

2. Além disso, foi acima demonstrado (l. I, c. XXVII) que Deus não pode ser forma de coisa alguma. Ora, a alma humana é forma do corpo, como foi demonstrado (c. LXVIII). Logo, não é substância divina.

3. Além disso, tudo aquilo do qual se faz algo, está em potência para o que dele é feito. Ora, a substância de Deus não está em potência para coisa alguma, pois é ato puro, como foi demonstrado (l. I, c. XVI). Logo, é impossível que a alma humana, ou qualquer outra coisa, seja feita da substância divina.

4. Além disso, aquilo do qual se faz uma coisa, de certo modo muda. Ora, Deus é absolutamente imóvel, como acima foi demonstrado (l. I, c. XIII). Logo, é impossível que de Deus algo seja feito.

5. Além disso, claramente aparece na alma variação segundo ciência e virtude e seus opostos. Ora, Deus é absolutamente invariável quer essencial quer acidentalmente. Logo, não pode a alma humana ser de substância divina.

6. Além disso, acima (l. I, c. XVI) foi demonstrado que Deus é ato puro, e em Deus não há potencialidade alguma. Ora, na alma humana há potência e ato, pois há nela o intelecto possível, que é potência para todos os inteligíveis e o intelecto agente, como claramente se depreende do exposto acima (cc. LXI e LXXVI). Logo, a alma humana não é de natureza divina.

CAP. LXXXV. - QUOD ANIMA NON SIT DE SUBSTANTIA DEI.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 17, q. 1, a. 1; I, q. 90, a. 1; *Comp.* cap. 94 (176-178).

1692. — Ex his etiam patet animam non esse de substantia Dei.

1693. — Ostensum est enim supra (*lib.* I, cap. 15) divinam substantiam esse aeternam, nec aliquid eius de novo incipere. Animae autem humanae non fuerunt ante corpora, ut ostensum est (cap. 83 sq.). Non igitur anima potest esse de substantia divina.

1694. — Amplius. Ostensum est supra (*lib.* I, cap. 27) quod Deus nullius rei forma esse potest. Anima autem humana est forma corporis, ut ostensum est (cap. 68). Non igitur est de substantia divina.

1695. — Praeterea. Omne illud ex quo fit aliquid, est in potentia ad id quod fit ex eo. Substantia autem Dei non est in potentia ad aliquid: cum sit purus actus, ut supra (*lib.* I, cap. 16) ostensum est. Impossibile est igitur quod ex substantia Dei fiat anima, vel quodcumque aliud.

1696. — Adhuc. Illud ex quo fit aliquid, aliquo modo mutatur. Deus autem est omnino immobilis, ut supra (*lib.* I, cap. 13) probatum est. Impossibile est igitur quod ex eo aliquid fieri possit.

1697. — Amplius. In anima manifeste apparet variatio secundum scientiam et virtutem et eorum opposita. Deus autem est omnino invariabilis, et per se et per accidens (*ibid.*). Non igitur anima potest esse de substantia divina.

1698. — Item. Supra (*lib.* I, cap. 16) ostensum est quod Deus est actus purus, in quo nulla potentialitas invenitur. In anima autem humana invenitur et potentia et actus: est enim in ea intellectus possibilis, qui est potentia ad omnia intelligibilia, et intellectus agens, ut ex supra (capp. 61, 76) dictis patet. Non est igitur anima humana de natura divina.

1699. — Item. Cum substantia divina sit omnino impartibilis (*lib.* I, cap. 18), non potest aliquid substantiae eius esse anima nisi sit tota substantia eius. Substantiam autem divinam impossibile est esse nisi unam, ut supra (*lib.* I, cap. 42) ostensum est. Sequitur igitur quod omnium hominum sit tantum anima una quantum ad intellectum. Et hoc supra (cap. 73 sqq.) improbatum est. Non est igitur anima de substantia divina.

1700. — Videtur autem haec opinio ex triplici fonte processisse.

1701. — *a*) QUIDAM enim posuerunt nullam substantiam incorpoream esse. Unde nobilissimum corporum Deum esse dicebant, sive hoc esset aër, sive ignis, sive quodcumque aliud principium ponebat, et de natura huius corporis animam esse dicebant: nam omnes id quod ponebant principium, animae attribuebant, ut patet per ARISTOTELEM in I *de Anima*. Et sic sequebatur animam esse de substantia divina.

b) Et ex hac radice pullulavit positio MANICHAEI, qui existimavit Deum esse quandam lucem corpoream per infinita spatia distensam, cuius quandam particulam humanam animam esse dicebat.

c) Haec autem positio supra improbata est, et per hoc quod ostensum est (*lib.* I, cap. 20) Deum non esse corpus; et per hoc quod ostensum est (capp. 49, 65) animam etiam humanam corpus non esse, nec aliquam intellectualem substantiam.

1702. — *a*) QUIDAM vero posuerunt intellectum omnium hominum esse unum, vel agentem tantum, vel agentem et possibilem simul, sicut supra (cap. 73 sqq.) dictum est.

b) Et quia quamlibet substantiam separatam antiqui deum esse dicebant, sequebatur animam nostram, idest intellectum quo intelligimus, esse divinae naturae.

c) Unde et a QUIBUSDAM nostri temporis Christianae Fidei PROFESSORIBUS, ponentibus intellectum agentem separatum, dictum est expresse quod intellectus agens sit Deus.

d) Haec autem positio de unitate intellectus nostri supra (*ibid.*) improbata est.

1703. — Potuit autem et ex ipsa similitudine animae nostrae ad Deum haec opinio nasci. Intelligere enim, quod maxime aestimatur proprium Dei, nulli substantiae in mundo inferiori convenire invenitur nisi homini, propter animam. Unde videri potuit animam ad naturam divinam pertinere. Et praesertim apud homines in quorum opinionibus erat firmatum quod anima hominis esset immortalis.

1704. — *a*) Ad hoc etiam coadiuvare videtur quod *Gen.* 1, 26, postquam dictum est: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, subditur: *Formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae.*

b) Ex quo QUIDAM accipere voluerunt quod anima sit de natura divina. Qui enim in faciem alterius spirat, idem numero quod

7. Além disso, sendo a substância divina absolutamente indivisível, não pode alguma coisa da sua substância ser alma se não for toda a sua substância. Ora, é impossível que a substância divina não seja senão uma só, como acima foi demonstrado (l. I, c. XLII). Conclui-se daí que em todos os homens haverá uma só alma, segundo o intelecto. Mas acima foi visto que isso é impossível (cc. LXXIIIss). Logo, a alma humana não é de substância divina.

8. Parece, no entanto, que essa opinião originou-se de três fontes.

Alguns, com efeito, afirmaram não haver substância incorpórea alguma. Daí dizerem que Deus é o mais elevado dos corpos, seja este corpo, ar, fogo, ou qualquer outro princípio, e que a alma é da natureza deste corpo, pois todos atribuíam a ela o que estabeleciam como princípio, como se lê em Aristóteles (I Sobre a Alma 2, 404b; Cmt 4, 43). E assim se concluía ser a alma de substância divina. Desta raiz brotou a tese dos maniqueus, que pensavam Deus ser uma certa luz espalhada pelos espaços infinitos, e a alma humana, uma partícula dessa luz. Ora, esta tese foi acima refutada, e, pelo que foi demonstrado (1. I, c. XX), Deus não é corpo, e também a alma humana não é corpo (cc. XLIX e LXV), nem tampouco o é outra substância intelectual.

Alguns, no entanto, afirmaram que o intelecto humano é um só, ou só um intelecto agente, ou um só intelecto agente é possível como acima foi dito (cc. LXXIIIss). E como os antigos diziam que toda substância separada era Deus, resultava que a nossa alma, isto é, o intelecto pelo qual temos intelecção, é de natureza divina.

Por isso, também certos professores da fé cristã, ao afirmarem que o intelecto agente é separado, acabaram dizendo expressamente que Deus é o intelecto agente. Mas essa tese da unidade do intelecto já foi acima refutada (ibid.).

Poderia ter essa tese se originado da semelhança de nossa alma com Deus. Ora, o conhecimento intelectivo, que de modo supremo tem-se como de Deus, não se encontra senão no homem, devido à alma, e não convém qualquer outra substância inferior. Donde poder parecer que a alma humana é de natureza divina. E isto era aceito sobretudo por aqueles que opinavam ser a alma humana imortal. Parece até que a tese vem a ser favorecida pelo que é dito no Gênesis, cujo texto, após dizer: *Façamos o homem à nossa imagem e semelhança* (Gn 1, 26), acrescenta: *Deus formou o homem do humo da terra e inspirou-lhe no rosto um sopro de vida* (Gn 2, 7). Daí quiseram alguns concluir que a alma é de substância divina, pois quem inspira no rosto alheio transmite ao outro numericamente aquilo que em si estava. E assim

parece a Escritura ensinar que foi Deus quem introduziu no homem algo de divino.

9. Mas a comparação apontada não demonstra que há no homem algo da substância divina, pois ele é vítima de muitas falhas no entendimento, o que não se pode atribuir a Deus. Por isso, a comparação é antes indicativa de uma imagem imperfeita do que de substancialidade. O que também a própria Escritura dá a entender ao dizer que foi feito à imagem de Deus. Por isso a dita inspiração manifesta uma transmissão da vida de Deus para o homem segundo imagem, não segundo unidade substancial. Por esse motivo é dito que *no rosto o espírito de vida foi insuflado*, visto que, estando nessa parte do corpo localizados muitos órgãos dos sentidos, no rosto a vida é mais claramente manifestada. É dito, pois, que insuflou no rosto do homem o sopro de vida, porque lhe deu o espírito de vida, não porque o tenha segregado de uma substância. Com efeito, quem sopra corporalmente na face de outrem, donde parece ter sido tirada a metáfora, joga-lhe ar na face, mas não coloca nele uma parte da sua substância.

in ipso erat, in alium emittit. Et sic videtur Scriptura innuere quod aliquid divinum a Deo in hominem ad ipsum vivificandum immissum sit.

1705. — Sed similitudo praedicta non ostendit hominem esse aliquid substantiae divinae: cum in intelligendo defectum multipliciter patiatur, quod de Deo dici non potest. Unde haec similitudo magis est indicativa cuiusdam imperfectae imaginis quam alicuius consubstantialitatis. Quod etiam Scriptura innuit cum dicit *ad imaginem* Dei hominem factum. Unde et inspiratio praedicta processum vitae a Deo in hominem secundum quandam similitudinem demonstrat, non secundum unitatem substantiae. Propter quod et *in faciem spiritus vitae* dicitur *inspiratus*: quia, cum in hac parte corporis sint plurium sensuum organa sita, in ipsa facie evidentius vita monstratur. Sic igitur Deus inspirasse in faciem hominis spiraculum dicitur, quia spiritum vitae homini dedit, non eum ex sua substantia decidendo. Nam et qui corporaliter insufflat in faciem alicuius, unde videtur sumpta esse metaphora, aërem in faciem eius impellit, non autem aliquam suae substantiae partem in ipsum immittit.

CAPÍTULO LXXXVI
A ALMA HUMANA NÃO SE TRANSMITE PELO SÊMEN

1. Depreende-se do exposto que a alma humana não é transmitida pelo sêmen, como se fosse semeada no coito.

Com efeito, das operações que não podem realizar-se sem o corpo, nem o começo delas pode ser sem o corpo, pois a coisa tem o ser como opera, visto que cada uma opera enquanto é ente. Verifica-se também o contrário, pois os princípios cujas operações são sem o corpo, a geração delas não é por geração corpórea. Ora, como se depreende do que foi dito (c. LXVIII), a operação da alma nutritiva e sensitiva não pode dar-se sem o corpo. Mas a operação da alma intelectiva não se realiza mediante órgão corpóreo, como acima foi visto (ibid). Por isso, a alma nutritiva e sensitiva é gerada por geração corpórea, não, porém, a intelectiva. Ora, a transmissão do sêmen ordena-se para a geração do corpo. Logo, as almas nutritiva e sensitiva têm início do ser na transmissão do sêmen, não, porém, a alma intelectiva.

2. Além disso, se a alma humana começasse a existir por transmissão do sêmen, isto não se daria senão de dois modos. De um modo, entendendo-se estar a alma em ato no sêmen, como se fosse separada acidentalmente da alma paterna, como o sêmen separou-se do corpo, como se verifica nos animais anelados que, mesmo seccionados, ainda vivem. Neles a alma é uma só em ato, mas múltipla em potência. Ora, dividido o corpo deste animal, em qualquer parte viva a alma começa a

CAP. LXXXVI. - QUOD ANIMA HUMANA NON TRADUCATUR CUM SEMINE.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 18, q. 2, aa. 1, 3; *Pot.* q. 3, aa. 9, 11, 12; *Quodlib.* IX, q. 5, a. 1; XII, q. 7, a. 2; I, q. 118, aa. 1, 2; *Comp.* cap. 93 (173-175).

1706. — Ex praemissis autem ostendi potest quod anima humana non traducitur cum semine, quasi per coitum seminata.

1707. — Quorumcumque enim principiorum operationes non possunt esse sine corpore, nec eorum initium sine corpore esse potest: sic enim res habet esse sicut et operatur, cum unumquodque operetur inquantum est ens. E contrario vero, quorum principiorum operationes sunt sine corpore, eorum generatio non est per generationem corporis. Operatio autem animae nutritivae et sensitivae non potest esse sine corpore, ut ex praemissis (cap. 68) patet. Operatio autem animae intellectivae non fit per organum corporeum, ut supra (*ibid.*) habitum est. Igitur anima nutritiva et sensitiva per generationem corporis generatur: non autem anima intellectiva. Sed traductio seminis ad corporis generationem ordinatur. Igitur anima nutritiva et sensitiva esse incipiunt per seminis traductionem, non autem intellectiva.

1708. — *a*) Adhuc. Si anima humana per traductionem seminis esse inciperet, hoc non posset esse nisi dupliciter.

b) Uno modo, ut intelligeretur esse in semine actu, quasi per accidens divisa ab anima generantis, sicut semen dividitur a corpore: ut videmus [1] in animalibus anulosis, quae decisa vivunt, in quibus est anima una in actu et multae in potentia; diviso autem corpore animalis praedicti, in qualibet parte vivente incipit anima esse actu.

c) Alio modo, ut intelligatur in semine esse virtus productiva animae intellectivae: ut sic anima intellectiva ponatur esse in semine virtute, sed non actu.

d) Primum autem horum est impossibile, duplici ratione.

Primo quia, cum anima intellectiva sit perfectissima animarum et maximae virtutis, eius proprium perfectibile est corpus habens magnam diversitatem in organis, per quae possunt multiplices eius operationes expleri. Unde non potest esse quod fiat actu in semine deciso: quia nec etiam animae brutorum perfectorum per decisionem multiplicantur, prout contingit in animalibus anulosis.

Secundo quia, cum intellectus, qui est propria et principalis virtus animae intellectivae, non sit alicuius partis corporis actus, non potest dividi per accidens secundum corporis divisionem. Unde nec anima intellectiva.

e) Secundum etiam est impossibile. Virtus enim activa quae est in semine, agit ad generationem animalis transmutando corpus: non enim aliter agere potest virtus quae est in materia. Sed omnis forma quae incipit esse per transmutationem materiae, habet esse a materia dependens: transmutatio enim materiae reducit eam de potentia in actum, et sic terminatur ad esse actu materiae, quod est per unionem formae; unde, si per hoc etiam incipiat esse formae simpliciter, esse formae non erit nisi in hoc quod est uniri materiae, et sic erit secundum esse a materia dependens. Si igitur anima humana producatur in esse per virtutem activam quae est in semine, sequitur quod esse suum sit dependens a materia, sicut esse aliarum formarum materialium. Cuius contrarium supra (capp. 68, 79) ostensum est. Nullo igitur modo anima intellectiva producitur in esse per seminis traductionem.

1709. — Amplius. Omnis forma quae educitur in esse per materiae transmutationem, est forma educta de potentia materiae: hoc enim est materiam transmutari, de potentia in actum reduci. Anima autem intellectiva non potest educi de potentia materiae : iam enim supra (cap. 78) ostensum est quod ipsa anima intellectiva excedit totum posse materiae, cum habeat aliquam operationem absque materia, ut supra (*ibid.*) ostensum est. Non igitur anima intellectiva educitur in esse per transmutationem materiae. Et sic, neque per actionem virtutis quae est in semine.

1710. — Praeterea. Nulla virtus activa agit ultra suum genus. Sed anima intellectiva excedit totum genus corporum: cum habeat operationem supra omnia corpora elevatam, quae est intelligere. Nulla igitur virtus corporea potest producere animam intellectivam. Sed omnis actio virtutis quae est in semine, est per aliquam virtutem corpoream: agit enim virtus formativa mediante triplici calore, ignis, caeli, et calore animae. Non igitur potest produci in esse anima intellectiva per virtutem quae est in semine.

1711. — Praeterea. Ridiculum est dicere aliquam intellectualem substantiam vel per

viver. De outro modo, entendendo-se estar no sêmen a potência produtora da alma intelectiva, de modo que se diga que no sêmen ela está em potência, não em ato.,

Não se pode dar segundo o primeiro modo, por duas razões. Primeiro, porque sendo a alma intelectiva a mais perfeita e de maior virtude de todas. o seu perfectível próprio é o corpo com grande diversidade de órgãos, pelos quais possam as suas múltiplas operações completar-se. Por isso, não pode ser que se forme em ato no sêmen separado, porque também as almas dos irracionais mais perfeitos não se multiplicam por separação, como acontece nos animais anelados. Segundo, porque o intelecto, que é a potência própria e principal da alma intelectiva, não é ato de alguma parte do corpo, e por isso a alma não pode acidentalmente dividir-se conforme divisão corpórea. Donde, nem a alma intelectiva o poder.

Conforme o segundo modo é também impossível. Com efeito, a potência ativa que está no sêmen opera a geração animal transmudando o corpo, pois a potência que está na matéria não pode operar de outra maneira. Ora, toda forma que começa a existir pela transmutação da matéria, tem o ser dependente da matéria, pois a transmutação material reduz a forma de potência a ato e assim termina no ser atual da matéria, o que se dá pela união com a forma. Por isso, porque desse modo começa o ser da forma simplesmente, o ser da forma não existirá senão no unir-se à matéria. Como tal, será dependente da matéria no ser. Se, pois, a alma humana é produzida no ser pela virtude ativa que está no sêmen, conclui-se que o seu ser é dependente da matéria, como o ser das outras formas materiais. Mas, acima foi demonstrado o contrário disto (cc. LXVIII e LXXIX). Logo, a alma humana não é de modo algum produzida no ser pela transmissão do sêmen.

3. Além disso, toda forma que é levada ao ser por mudança da matéria é forma tirada da potência da matéria, pois transmutar-se é justamente a matéria ser reduzida de potência a ato. Ora, a alma humana não pode ser tirada da potência da matéria, pois acima já foi demonstrado (c. LXXVIII) que a alma intelectiva excede toda potencialidade material, por ter alguma operação sem matéria, como também acima foi demonstrado (ibid). Logo, a alma intelectiva não é levada ao ser por transmutação da matéria. E, assim, nem pela ação de potência que está no sêmen.

4. Além disso, nenhuma potência ativa opera além do seu gênero. Ora, a alma humana excede todo gênero de corpo, porque a sua operação, isto é, a intelecção se eleva acima de todos os corpos. Por conseguinte, nenhuma potência corpórea pode produzir a alma intelectiva. Ora, toda ação da potência que está no sêmen vem de potência corpórea, pois a potência por matéria opera mediante tríplice calor: do fogo, do céu e da alma. Logo, a alma intelectiva não pode ser produzida no ser pela potência que está no sêmen.

5. Além disso, é ridículo dizer ou que uma substância intelectual seja dividida pela divisão do corpo, ou

também que seja produzida de alguma potência corpórea. Ora, a alma humana é uma substância intelectual, como acima foi demonstrado (c. LXXVIII). Por isso, não se pode dizer que se divide pela divisão do sêmen, nem que seja produzida no ser vindo da potência ativa existente no sêmen. Logo, de nenhum modo a alma humana começa a ser pela transmissão do sêmen.

6. Além disso, se a geração de uma coisa é a causa de que ela seja, a sua corrupção será a causa de ela deixar de ser. Ora, a corrupção corpórea não é causa de que a alma deixe de ser, porque ela é imortal, como acima foi demonstrado (c. LXXIX). Logo, nem a geração do corpo é causa própria da geração corpórea. Logo, a transmissão do sêmen não é causa de geração da alma no ser.

7. Donde ficar afastado o erro de Apolinário e dos seus sequazes, que afirmaram que *as almas são geradas das almas, como os corpos o são dos corpos* (Gregório Nisseno. Sobre a Alma; PG 45, 206D).

CAPÍTULO LXXXVII A ALMA HUMANA É PRODUZIDA NO SER POR CRIAÇÃO DIVINA

1. Das coisas acima ditas depreende-se que só Deus pode produzir no ser a alma humana.

Tudo que é produzido no ser ou é gerado essencialmente, ou acidentalmente, ou é criado. Ora a alma humana não é gerada essencialmente, porque não é composta de matéria e forma, como acima foi demonstrado (cc. L e LXV). Também não é gerada acidentalmente, porque, sendo forma do corpo, seria gerada pela geração deste através da potência ativa do sêmen: mas provou-se o contrário (cf. c. prec.). Logo, como a alma humana começa a ser, não é eterna, nem preexiste ao corpo, como acima foi demonstrado (c. LXXXIII). Resta, pois, que surja no ser por criação. Ora, acima foi demonstrado que só Deus pode criar (c. XXI). Logo, só Deus produz a alma humana no ser.

2. Além disso, tudo aquilo cuja essência não se identifica com o ser, tem autor do seu ser, como acima foi demonstrado (c. XV). Ora, a alma humana não se identifica com o seu próprio ser, pois isto pertence só a Deus. Por conseguinte, tem ela causa ativa do seu ser. Ora, o que tem ser por essência, tem também ação por virtude própria; o que, porém, não tem o ser por essência, mas em dependência de outro, não se faz a si mesmo, mas é feito por outro. Por exemplo: a forma do fogo que é feito do fogo produzido. Ora, a alma humana tem de próprio, entre as demais formas, que é subsistente no seu ser e comunica ao corpo o ser que é dela mesma (c. LXVIII). Por isso, a alma humana tem o seu próprio modo de chegar à existência, diferente das demais formas, que se fazem acidentalmente de elementos já feitos. Ora, como a alma humana não tem matéria como parte sua, ela não pode ser feita de corpo

divisionem corporis dividi, vel etiam ab aliqua virtute corporea produci. Sed anima humana est quaedam intellectualis substantia, ut supra (cap. 78) ostensum est. Non igitur potest dici quod dividatur per divisionem seminis, neque quod producatur in esse a virtute activa quae est in semine. Et sic nullo modo per seminis traductionem anima humana incipit esse.

1712. — Praeterea. Si generatio alicuius est causa quod aliquid sit, corruptio eius erit causa quod illud esse desinat. Corruptio autem corporis non est causa quod anima humana esse desinat: cum sit immortalis, ut supra (cap. 79) ostensum est. Neque igitur generatio corporis est causa quod anima incipiat esse. Sed traductio seminis est propria causa generationis corporis. Non est igitur traductio seminis causa generationis animae in esse.

1713. — Per hoc autem excluditur error APOLLINARIS et sequacium eius, qui dixerunt *animas ab animabus generari, sicut a corporibus corpora* .

CAP. LXXXVII. - QUOD ANIMA HUMANA PRODUCATUR IN ESSE A DEO PER CREATIONEM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 18, q. 2, a. 2; *Causis*, lect. 3, 5, 18; *Pot.* q. 3, a. 9; *Spirit.* a. 2 ad 8; *Quodlib.* III, q. 3, a. 1; IX, q. 5, a. 1; I, q. 90, aa. 2, 3.

1714. — Ex his autem quae dicta sunt, ostendi potest quod solus Deus animam humanam producit in esse.

1715. — Omne enim quod in esse producitur vel generatur per se aut per accidens, vel creatur. Anima autem humana non generatur per se: cum non sit composita ex materia et forma, ut supra (capp. 50, 65) ostensum est. Neque generatur per accidens: cum enim sit forma corporis, generaretur per corporis generationem, quae est ex virtute activa seminis; quod improbatum est (cap. praec.). Cum ergo anima humana de novo esse incipiat, non enim est aeterna, nec praeexistit corpori, ut supra (cap. 83) ostensum est; relinquitur quod exeat in esse per creationem. Ostensum est autem supra (cap. 21) quod solus Deus potest creare. Solus igitur ipse animam humanam in esse producit.

1716. — Amplius. Omne illud cuius substantia non est suum esse, habet sui esse auctorem, ut supra (cap. 15) ostensum est. Anima autem humana non est suum esse: hoc enim solius Dei est, ut supra ostensum est. Habet igitur causam activam sui esse. Sed quod per se habet esse, per se etiam agitur: quod vero non habet esse per se, sed solum cum alio, non per se fit, sed alio facto; sicut forma ignis fit igne generato. Anima autem humana hoc habet proprium inter alias formas, quod est in suo esse subsistens, et esse quod est sibi proprium, corpori communicat (cap. 68). Anima igitur per se habet suum fieri, praeter modum aliarum formarum, quae fiunt per accidens compositis factis. Sed, cum anima humana non habeat materiam partem sui, non potest fieri ex aliquo sicut ex materia.

Relinquitur ergo quod ex nihilo fiat. Et sic, creatur. Cum igitur creatio sit opus proprium Dei, ut supra (cap. 21) ostensum est, sequitur quod a solo Deo immediate creatur.

1717. — Adhuc. Eorum quae sunt unius generis, est idem modus prodeundi in esse, ut supra (cfr. cap. praec., init.) probatum est. Anima autem est de genere substantiarum intellectualium, quae non possunt aliter intelligi prodire in esse nisi per viam creationis. Anima igitur humana exit in esse per creationem a Deo.

1718. — Item. Quicquid producitur in esse ab aliquo agente, acquirit ab ipso vel aliquid quod est principium essendi in tali specie, vel ipsum esse absolutum. Anima autem non potest sic produci in esse quasi acquiratur ei aliquid quod sit principium essendi, sicut contingit in rebus compositis ex materia et forma, quae generantur per hoc quod acquirunt formam in actu: non enim habet anima aliquid in seipsa quod sit sibi principium essendi, cum sit substantia simplex, ut supra (capp. 50, 65) ostensum est. Relinquitur igitur quod non producatur in esse ab aliquo agente nisi per hoc quod consequitur ab ipso esse absolute. Ipsum autem esse est proprius effectus primi et universalis agentis: secunda enim agentia agunt per hoc quod imprimunt similitudines suarum formarum in rebus factis, quae sunt formae factorum. Anima igitur non potest produci in esse nisi a primo et universali agente, quod est Deus.

1719. — Praeterea. Finis rei respondet principio eius: tunc enim res perfecta est cum ad proprium principium pertingit, vel per similitudinem vel quocumque modo. Finis autem animae humanae et ultima perfectio eius est quod per cognitionem et amorem transcendat totum ordinem creaturarum et pertingat ad primum principium, quod Deus est. Igitur ab eo habet propriae suae originis principium.

1720. — Hoc etiam innuere videtur SACRA SCRIPTURA, *Gen.* 1. Cum enim, de institutione aliorum animalium loquens, eorum animas aliis causis adscribat, utpote cum dicit, 20: *Producant aquae reptile animae viventis*, et similiter de aliis, ad hominem veniens, animam eius a Deo creari ostendit, dicens: *Formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae.*

1721. — Per hoc autem excluditur error ponentium animas ab angelis esse creatas.

como matéria. Resta, por isso, que ela seja feita do nada, isto é, seja criada. No entanto, sendo a criação obra própria de Deus, como acima foi demonstrado (c. XXI), conclui-se que ela é imediatamente criada só por Deus.

3. Além disso, as coisas pertencentes ao mesmo gênero têm o mesmo modo de receberem o ser, como acima foi provado (c. prec.). Ora, a alma humana é do gênero das substâncias intelectuais, que não podem ser entendidas a não ser que tenham recebido o ser por via de criação. Logo, a alma humana vem ao ser por criação de Deus.

4. Além disso, tudo que é produzido no ser por um agente, deste recebe ou algo que seja o princípio de ser em determinada espécie, ou o próprio ser absoluto. Ora, a alma humana não pode ser produzida no ser como algo pelo qual começa a ser, como acontece nas coisas compostas de matéria e forma. Estas são geradas porque recebem a forma em ato, mas a alma não tem em si mesma algo que lhe seja o princípio de ser, pois é substância simples, como acima foi demonstrado (cc. L e LXV). Resta, pois, que não é produzida no ser por algum agente, senão porque o recebe do ser absoluto. Ora, o ser como tal é efeito próprio do agente primeiro e universal, pois os agentes secundários operam enquanto imprimem as semelhanças de suas formas nas coisas feitas, que são as formas destas. Logo, a alma humana não pode ser produzida no ser senão pelo agente primeiro e universal, que é Deus.

5. Além disso, o fim da coisa é correspondente ao seu princípio. Sendo assim, a coisa está perfeita quando se aproxima do seu princípio por semelhança ou por qualquer outra maneira. Ora, o fim e a perfeição última da alma humana é que ela transcenda pelo conhecimento e pelo amor toda a ordem das criaturas, e se aproxime do primeiro princípio, que é Deus. Logo, recebe de Deus o princípio da sua origem.

6. Isto parece também ser insinuado pela Sagrada Escritura, no Gênesis. Com efeito, ao falar da criação dos outros animais, a Escritura atribui-lhes outras causas das almas, quando diz: *As águas produziram os répteis de alma viva,* e o texto do mesmo modo se refere aos outros animais. Porém, ao tratar do homem, mostra que a sua alma foi criada por Deus, quando diz: *Deus formou o homem do humo da terra, e inspirou-lhe no rosto um sopro de vida* (Gn 2, 7).

7. Com isto fica afastado o erro dos que afirmam que as almas foram criadas pelos anjos.

CAP. LXXXVIII. - RATIONES AD PROBANDUM QUOD ANIMA HUMANA CAUSETUR EX SEMINE.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 18, q. 2, a. 1 arg. 2, 4; *Pot.* q. 3, a. 9 arg. 15, 25; I, q. 118, a. 2 arg. 2, 3, 4, 5.

1722. — SUNT autem quaedam quae praemissis videntur esse adversa.

1723. — Cum enim homo sit animal inquantum habet animam sensitivam: ratio autem *animalis* univoce homini et aliis animalibus conveniat; videtur quod anima sen-

CAPÍTULO LXXXVIII
ARGUMENTOS PARA PROVAR QUE A ALMA HUMANA VEM DO SÊMEN

1. Há argumentos que contradizem os acima apresentados.

Com efeito, sendo o homem animal enquanto tem alma sensitiva, e como a natureza animal atribui-se univocamente aos homens e aos animais irracionais,

parece que a alma sensitiva do homem é do mesmo gênero que a dos outros animais. Ora, as coisas pertencentes ao mesmo gênero têm o mesmo modo de começar a ser (c. LXXXVI). Por isso, a alma sensitiva do homem, como a dos outros animais, começa a ser pela potência que está no sêmen. Ora, a alma sensitiva e intelectiva no homem constituem uma só substância, como acima foi demonstrado (c. LVIII). Depreende-se disto que também a alma intelectiva é produzida pela potência que há no sêmen.

2. Além disso, como ensina Aristóteles (II Sobre a Geração dos Animais 3, 736b), existe primeiro o feto animal, depois o homem. Ora, sendo animal e não homem, tem primeiro a alma sensitiva e não a intelectiva. Não há dúvida alguma de que a alma sensitiva procede da potência ativa do sêmen, como se dá nos outros animais. Ora, tal alma sensitiva está em potência para a intelectiva, como tal animal está em potência para ser racional, a não ser que se diga que a alma intelectiva vinda após seja outra substância, o que acima já se verificou ser impossível (c. LVIII). Por conseguinte, a alma intelectiva provém da potência que há no sêmen.

3. Além disso, sendo a alma forma do corpo, une-se a ele segundo o ser. Ora, as coisas que são uma só quanto ao ser são termo da ação de um só agente, pois, se houver diversos agentes e, conseqüentemente, diversas ações, segue-se que são diversas ações quanto ao ser. Por isso, é necessário que o ser único da alma e do corpo seja termo de uma só ação de um só agente. Ora, consta que o corpo é feito pela virtude da potência que está no sêmen. Logo, também a alma, que é a forma do corpo, é produto desta mesma potência, e não de um agente separado.

4. Além disso, o homem gera o semelhante específico a si pela potência que está no sêmen segregado. Ora, todo agente unívoco gera o seu semelhante específico por aquilo que causa a forma do gerado, da qual lhe vem a espécie. Por isso a alma humana, da qual vem a espécie humana, é produzida pela virtude que está no sêmen.

5. Além disso, Apolinário argumenta assim: quem dá o complemento da obra coopera com o agente. Ora, se as almas são criadas por Deus, Deus dá o complemento da geração das crianças que, às vezes, nascem de pais adúlteros, cooperando com estes. E isto lhe parece ser inconveniente. Ora, encontram-se em um livro, atribuído a Gregório de Nissa (Sobre a Criação do Homem 39; PG 44, 233d — 240b), alguns argumentos para provar isso da seguinte maneira: da alma e do corpo faz-se um só ente, que é um só homem. No entanto, se a alma for feita antes do corpo, ou o corpo antes da alma, a mesma coisa será anterior e posterior a si mesma, o que parece impossível. Logo, o corpo e a alma são feitos simultaneamente. Ora, o corpo começa a ser feito na segregação do sêmen. Logo, a alma também é feita na segregação do sêmen.

6. Além disso, verifica-se ser imperfeita a operação do agente que não produz no ser toda a coisa, mas só uma parte dela. Se Deus produzisse a alma no ser, e o

sitiva hominis sit eiusdem generis cum animabus aliorum animalium. Quae autem sunt unius generis, eundem modum habent prodeundi in esse (cfr. cap. 86). Anima igitur sensitiva hominis, sicut et aliorum animalium, per virtutem quae est in semine in esse procedit. Est autem idem secundum substantiam anima intellectiva et sensitiva in homine, ut supra (cap. 58) ostensum est. Videtur igitur quod etiam anima intellectiva per virtutem seminis producatur.

1724. — Praeterea. Sicut docet ARISTOTELES in libro *de Generatione Animalium*, prius tempore est fetus animal quam homo. Sed, cum est animal et non homo, habet animam sensitivam et non intellectivam; quam quidem sensitivam non est dubium ex virtute activa seminis produci, sicut et in ceteris animalibus contingit. Illa autem met anima sensitiva est in potentia ut sit intellectiva, sicut et illud animal est in potentia ut sit animal rationale: nisi forte dicatur quod anima intellectiva superveniens sit alia in substantia, quod supra (cap. 58) improbatum est. Videtur ergo quod substantia animae intellectivae sit ex virtute quae est in semine.

1725. — Item. Anima, cum sit forma corporis, unitur corpori secundum suum esse. Sed ad ea quae sunt unum secundum esse, terminatur una actio et unius agentis: si enim sunt diversa agentia, et per consequens diversae actiones, sequetur quod sint facta diversa secundum esse. Oportet igitur unius agentis unam actionem terminari ad esse animae et corporis. Constat autem quod corpus fit per actionem virtutis quae est in semine. Ergo et ab eadem est anima, quae est eius forma, et non ab agente separato.

1726. — Amplius. Homo generat sibi simile secundum speciem per virtutem quae est in semine deciso. Omne autem agens univocum generat sibi simile in specie per hoc quod causat formam generati, a qua est eius species. Anima igitur humana, a qua est species hominis, producitur ex virtute quae est in semine.

1727. — Item APOLLINARIS (cfr. 1713) sic argumentatur. Quicumque dat complementum operi, cooperatur agenti. Sed, si animae creantur a Deo, ipse dat complementum generationi puerorum qui quandoque ex adulteris nascuntur. Ergo Deus adulteris cooperatur. Quod sibi inconveniens videtur.

1728. — *a*) Inveniuntur autem in libro qui GREGORIO NYSSENO inscribitur, quaedam rationes ad hoc idem probandum.

b) Argumentatur autem sic. Ex anima et corpore fit unum, quod est homo unus. Si igitur anima fiat prius quam corpus, aut corpus prius quam anima, idem erit prius et posterius seipso; quod videtur impossibile. Simul igitur fit corpus et anima. Sed corpus incipit fieri in decisione seminis. Ergo et per decisionem seminis anima in esse producitur.

1729. — Adhuc. Imperfecta videtur esse operatio agentis qui non totam rem in esse producit, sed solum eius alteram partem. Si igitur Deus animam in esse produceret,

corpus vero virtute seminis formaretur, quae duo sunt partes unius, scilicet hominis, utriusque operatio, scilicet Dei et seminativae virtutis, imperfecta videretur . Quod patet esse inconveniens. Ab una igitur et eadem causa producitur anima et corpus hominis. Constat autem corpus hominis produci virtute seminis. Ergo et anima.

1730. — Item. In omnibus quae generantur ex semine, omnes partes rei generatae simul comprehenduntur virtute in semine, licet actu non appareant: *sicut videmus in tritico, aut in quolibet alio semine, quod herba et culmus et internodia et fructus et aristae virtute comprehenduntur in primo semine, et postea protenditur semen et declaratur, quadam consequentia naturali, ad perfectionem, non assumens aliquid extrinsecum* [6]. Constat autem animam esse partem hominis. In semine igitur hominis virtute continetur anima humana, non autem ex aliqua exteriori causa principium sumit.

1731. — Amplius. Eorum quorum invenitur idem processus et terminus, oportet esse idem originis principium. Sed in generatione hominis idem processus corporis et animae, et idem terminus invenitur: secundum enim quod figuratio et quantitas membrorum procedit, et animae operationes magis ac magis manifestantur; nam prius apparet operatio animae nutritivae, et postmodum operatio animae sensitivae, et tandem, corpore completo, operatio animae intellectivae. Ergo idem est principium corporis et animae. Sed principium originis corporis est per decisionem seminis. Ergo et principium originis animae.

1732. — *a*) Adhuc. Quod configuratur alicui, constituitur ex actione eius cui configuratur: sicut cera quae configuratur sigillo, accipit hanc configurationem ex impressione sigilli. Constat autem corpus hominis, et cuiuslibet animalis, esse propriae animae configuratum: talis est enim organorum dispositio qualis competit ad operationes animae per eas exercendas. Corpus igitur formatur ex actione animae.

b) Unde et ARISTOTELES dicit, in II *de Anima*, quod *anima est efficiens causa corporis*. Hoc autem non esset nisi anima esset in semine: nam corpus per virtutem quae est in semine constituitur. Est igitur anima humana in semine hominis. Et ita ex decisione seminis originem habet.

1733. — Item. Nihil vivit nisi per animam. Semen autem est vivum. Quod patet ex tribus.

Primo quidem, quia a vivente deciditur.

Secundo, quia in semine apparet calor vitalis et operatio vitae, quae sunt rei viventis indicia.

Tertio, quia semina plantarum terrae mandata, nisi in se vitam haberent, ex terra, quae est exanimis, non possent calescere ad vivendum.

Est igitur anima in semine. Et sic ex decisione seminis originem capit.

1734. — Amplius. Si anima non est ante corpus, ut ostensum est (cap. 83); neque in-

corpo fosse proveniente da potência que há no sêmen, sendo ambos parte de um só ente, isto é, o homem, também a operação do sêmen e a operação de Deus mostrar-se-iam imperfeitas. O que evidentemente não convém. Por isso, de uma só e mesma causa são produzidos o corpo e a alma do homem. Ora, como consta que o corpo é produzido pela potência seminal, a alma também o é.

7. Além disso, em todas as coisas geradas de sêmen, no sêmen estão compreendidas simultaneamente todas as partes do gerado, embora ainda não em ato. Por exemplo: *vemos na semente do trigo, ou em qualquer outra, que a erva, o colmo, a haste, os frutos e as espigas estão contidos virtualmente na semente que começa a germinar; depois se desenvolvem e vão se manifestando, em processo natural, até atingirem o perfeito desenvolvimento, não recebendo coisa alguma de fora* (ibid. 235 b-c). Ora, sabe-se que a alma é parte do homem. Logo, no sêmen humano está virtualmente contida a alma humana, cujo princípio não é de causa extrínseca.

8. Além disso, nas coisas em que há o mesmo processo e termo, deve também haver o mesmo princípio de origem. Ora, na geração humana há o mesmo processo e o mesmo termo do corpo e da alma, porque, segundo o processo da forma e do crescimento dos membros vão também gradativamente se manifestando as operações da alma. Com efeito, primeiro aparece a operação da alma nutritiva, depois, da alma sensitiva e, finalmente, estando o corpo completo, a da alma intelectiva. Logo, há um só princípio do corpo e da alma. Ora, o princípio originário do corpo está no sêmen segregado. Por conseguinte, também nele está o princípio originário da alma.

9. Além disso, o que se configura com alguma coisa é constituído pela ação da coisa à qual se configura. A cera, por exemplo, que se configura ao carimbo, recebe a configuração da impressão do carimbo. Ora, consta que o corpo do homem, como o de qualquer animal, configura-se à própria alma, porque a disposição dos órgãos é tal como convém às operações que a alma por eles exerce. Logo, o corpo é formado pela operação da alma. Daí afirmar Aristóteles que a *alma é causa eficiente do corpo* (II Sobre a Alma 4, 415b; Cmt 7, 323). Ora, isso não poderia ser, se a alma não estivesse no sêmen, porque o corpo é constituído pela potência que há no sêmen. Conseqüentemente, tem a sua origem na segregação do sêmen.

10. Além disso, nenhuma coisa vive a não ser pela alma. Ora, o sêmen é vivo, o que se prova por três razões. Primeira, porque é segregado de vivente. Segunda, porque no sêmen aparece o calor vital e a operação de vida, sinais que são de coisa viva. Terceira, porque as sementes das plantas atiradas à terra, se não tivessem vida em si mesmas, não poderiam receber o calor vital da terra, que não tem alma. Por conseguinte, a alma está no sêmen e, assim, origina-se do sêmen segregado.

11. Além disso, se a alma não existe antes do corpo, como acima foi demonstrado (c. LXXXIII), nem co-

meça a ser com a segregação do sêmen. Disto resulta que primeiramente forma-se o corpo e, após, por nova criação, a alma lhe é infundida. Ora, se isso for verdadeiro, conclui-se que a alma existe por causa do corpo, pois o que é por causa de uma coisa, lhe é posterior, como, por exemplo, as vestes que são feitas por causa do homem. Mas isso é falso, porque o corpo é que é por causa da alma, considerando-se que o fim é sempre superior. Logo, é necessário afirmar que a alma se origina com a segregação do sêmen.

CAPÍTULO LXXXIX
RESPOSTA AOS ARGUMENTOS ANTERIORES

(—A—)

1. Para melhor compreensão da refutação aos argumentos anteriores, devemos dar algumas explicações sobre a ordenação e processo da geração do homem e dos demais animais.

Deve-se, em primeiro lugar, saber que é falsa a opinião de alguns que diziam que as operações vitais, que aparecem no embrião antes da complementação final, não provêm de uma alma, ou de alguma potência da alma, nele existente, mas da alma da mãe. Se isso fosse verdadeiro, o embrião já não seria animal, porque todo animal é constituído de alma e corpo. Além disso, as operações vitais não provêm de princípio ativo extrínseco, mas de potência intrínseca, no que se distinguem principalmente os viventes dos não-viventes, aos quais é próprio moverem por si mesmos. Com efeito, aquele que se nutre assimila para si a nutrição, donde ser necessário haver no nutrido a potência ativa nutritiva, porque *o agente opera o semelhante a si*. E isto é muito mais evidente nas operações dos sentidos, pois ver e ouvir convêm a uma coisa por alguma potência existente nela, não em outra. Donde se depreende que como o embrião se nutre antes de atingir o último estado, que também sente, estas coisas não podem ser atribuídas à alma da mãe.

2. E nem se pode afirmar que a alma esteja desde o início no sêmen na sua essência completa, embora suas operações não se manifestem devido ao defeito dos órgãos. Pois, unindo-se a alma ao corpo como forma, ela não se une senão ao corpo de que é propriamente ato, sendo ela *o ato do corpo orgânico* (II Sobre a Alma 1, 412b; Cmt 1, 233). Por isso, a alma não está em ato no sêmen antes da organização do corpo, mas só potencialmente ou virtualmente. Donde Aristóteles dizer: *O sêmen e o fruto têm a vida em potência quando perdem a alma,* isto é, se carecem dela, *enquanto o ser, cujo ato é a alma, têm a vida em potência sem contudo perder a alma* (ibid 1, 412b; Cmt 2, 240s).

3. Segue-se ainda, se desde o princípio a alma está no sêmen, que a geração do animal só se dá pela secção como se verifica nos anelados que, de um, fazem-se dois. Com efeito, se o sêmen tivesse a alma simultaneamente com a separação, não seria forma substancial. Toda geração substancial precede a forma substancial, e não a segue. Isto porque, se à forma substan-

cipit esse cum seminis decisione: sequitur quod prius formetur corpus, et postea ei infundatur anima de novo creata. Sed si hoc est verum, sequitur ulterius quod anima sit propter corpus: quod enim est propter aliud, invenitur eo posterius; sicut vestimenta fiunt propter hominem. Hoc autem est falsum: nam magis corpus est propter animam; finis enim semper nobilior est. Oportet igitur dicere quod anima simul cum decisione seminis oriatur.

CAP. LXXXIX. - Solutio rationum praemissarum.

Loci congr. - II *Sent.* dist. 18, q. 2, a. 1 ad 2, 4; *Pot.* q. 3, a. 9 ad 15, 25; I, q. 118, a. 2 ad 2, 3, 4, 5.

1735. — Ad faciliorem vero praemissarum rationum (cap. praec.) solutionem, praemittenda sunt quaedam ad exponendum ordinem et processum generationis humanae, et generaliter animalis.

1736. — Primo itaque sciendum est falsam esse opinionem quorundam dicentium quod opera vitae quae apparent in embryone ante ultimum complementum, non sunt ex aliqua anima, vel virtute animae, in eo existente, sed ex anima matris. Si enim hoc esset verum, iam embryo non esset animal: cum omne animal ex anima et corpore constet. Operationes etiam vitae non proveniunt a principio activo extrinseco, sed ab intranea virtute, in quo praecipue a non viventibus viventia videntur discerni, quorum est proprie movere seipsa. Quod enim nutritur, assimilat sibi nutrimentum: unde oportet in nutrito esse virtutem nutritionis activam, cum *agens sibi simile agat*. Et multo est hoc manifestius in operibus sensus: nam videre et audire convenit alicui per virtutem aliquam in ipso existentem, non in alio. Unde, cum embryo inveniatur nutriri ante ultimum complementum, et etiam sentire, non potest hoc attribui animae matris.

1737. — Neque tamen potest dici quod in semine ab ipso principio sit anima secundum suam essentiam completam, cuius tamen operationes non appareant propter organorum defectum. Nam, cum anima uniatur corpori ut forma, non unitur nisi corpori cuius est proprie actus. Est autem anima *actus corporis organici*. Non est igitur ante organizationem corporis in semine anima actu, sed solum potentia sive virtute. Unde et Aristoteles dicit, in II *de Anima*; quod *semen et fructus sic sunt potentia vitam habentia quod abiiciunt animam*, idest anima carent: *cum tamen id cuius anima est actus, sit potentia vitam habens, non tamen abiiciens animam.*

1738. — Sequeretur etiam, si a principio anima esset in semine, quod generatio animalis esset solum per decisionem: sicut est in animalibus anulosis, quod ex uno fiunt duo. Semen enim, si statim cum est decisum animam haberet, iam haberet formam substantialem. Omnis autem generatio sub-

stantialis praecedit formam substantialem, non eam sequitur: si quae vero transmutationes formam substantialem sequuntur, non ordinantur ad esse generati, sed ad bene esse ipsius. Sic igitur generatio animalis compleretur in ipsa decisione seminis: omnes autem transmutationes sequentes essent ad generationem impertinentes.

1739. — Sed adhuc magis est ridiculum si hoc de anima rationali dicatur. Tum quia impossibile est ut dividatur secundum divisionem corporis, ad hoc ut in deciso semine esse possit. — Tum quia sequeretur quod in omnibus pollutionibus ex quibus conceptus non sequitur, nihilominus rationales animae multiplicarentur.

1740. — *a*) Neque etiam dici potest, quod QUIDAM dicunt: etsi a principio decisionis in semine non sit anima actu, sed virtute, propter deficientiam organorum; tamen ipsammet virtutem seminis, quod est corpus organizabile, etsi non organizatum, esse proportionaliter semini animam in potentia, sed non actu; et quia vita plantae pauciora requirit organa quam vita animalis, primo semine sufficienter ad vitam plantae organizato, ipsam praedictam virtutem fieri animam vegetabilem; deinde, organis magis perfectis et multiplicatis, eandem perduci ut sit anima sensitiva; ulterius autem, forma organorum perfecta, eandem animam fieri rationalem, non quidem per actionem virtutis seminis, sed ex influxu exterioris agentis, propter quod suspicantur Aristotelem dixisse *intellectum ab extrinseco esse*, in libro *de Generatione Animalium*.

b) Secundum enim hanc positionem, sequeretur quod aliqua virtus eadem numero nunc esset anima vegetabilis tantum, et postmodum anima sensitiva: et sic ipsa forma substantialis continue magis ac magis perficeretur.

c) Et ulterius sequeretur quod non simul, sed successive educeretur forma substantialis de potentia in actum.

d) Et ulterius quod generatio esset motus continuus, sicut et alteratio. Quae omnia sunt impossibilia in natura.

1741. — Sequeretur etiam adhuc maius inconveniens, scilicet quod anima rationalis esset mortalis. Nihil enim formaliter alicui rei corruptibili adveniens facit ipsum esse incorruptibile per naturam: alias corruptibile mutaretur in incorruptibile, quod est impossibile, cum *differant secundum genus*, ut dicitur in X *Metaphysicae*. Substantia autem animae sensibilis, cum ponatur esse per accidens generata a corpore generato in processu praedicto, de necessitate est corruptibilis ad corruptionem corporis. Si igitur ipsamet fit rationalis quodam lumine intrinsecus inducto, quod formaliter se habet ad ipsam, est enim sensitivum potentia intellectivum; de necessitate sequitur quod anima rationalis, corpore corrupto, corrumpitur. Quod est impossibile: ut supra (cap. 79) probatum est, et FIDES CATHOLICA docet.

1742. — *a*) Non igitur ipsamet virtus quae cum semine deciditur et dicitur *for-*

cial seguem algumas transmutações, não se ordenam estas ao ser do gerado, mas ao seu bem-estar. Por conseguinte, se a geração do animal se completasse na separação do sêmen, todas as transmutações seguintes pertenceriam à geração.

4. Seria isto ainda mais ridículo se fosse atribuído à alma racional. Primeiro, porque é impossível dividir-se ela segundo a divisão do corpo, de modo a estar no sêmen separado; segundo, porque resultaria que em todas as poluções infecundas as almas racionais seriam multiplicáveis.

5. Também não se pode afirmar o que dizem alguns: que, embora desde o início da separação não esteja a alma em ato no sêmen, mas em potência, devido à diferenciação dos órgãos, contudo, a potência do sêmen, que já é um corpo capaz de receber órgãos, se bem que não os tenha, será proporcionada a uma alma em potência, não em ato. E porque a vida vegetal exige menos órgãos que a vida animal, estando o primeiro sêmen suficientemente organizado para a vida vegetal, a mencionada potência dará a vida vegetal. Em seguida, estando os órgãos aperfeiçoados e multiplicados, a mesma potência seminal trará a alma sensitiva. Finalmente, concluída a forma dos órgãos, a mesma alma torna-se racional. Não, porém, em virtude do sêmen, mas devido ao influxo do agente externo, razão por que se pense que Aristóteles tenha dito que *o intelecto vem de fora* (II Sobre a Geração dos Animais 3, 736b).

Com efeito, segundo esta sentença, resulta que uma potência numericamente a mesma, seria primeiro só alma vegetal; em seguida, alma sensitiva; e, assim, a forma substancial ia se aperfeiçoando continuamente. Resulta ainda que a forma substancial seria reduzida de potência a ato, não simultânea, mas sucessivamente. Finalmente, que a geração seria movimento contínuo, como a alteração. Mas tudo isso é impossível acontecer na natureza.

6. Ainda resultaria um maior inconveniente, que a alma racional seria mortal. Com efeito, nenhuma coisa acrescida ao corruptível faz o seu ser naturalmente incorruptível. Se isso fosse possível, o corruptível se transmutaria em incorruptível, o que é impossível, porque *se diferenciam em gênero* (X Metafísica 10, 1058 b; Cmt 12, 2137). Ora, a substância da alma sensitiva, sendo acidentalmente gerada do corpo gerado pelo processo sobredito, necessariamente corromper-se-ia com a corrupção do corpo. Por conseguinte, se esta forma racional for uma luz que se comunica exteriormente, e que está formalmente em relação a ela, o sensitivo é potência para o intelectivo e segue-se necessariamente que, corrompendo-se o corpo, a alma racional também se corrompe. O que é impossível, como acima foi provado (c. LXXIX), e contra o que ensina a fé católica.

7. Portanto, a potência que se separa com o sêmen, e é dita formativa, não é a alma, nem se torna a alma

no processo generativo. Contudo, como ela se funda, como em sujeito próprio, no espírito contido no sêmen, que é um tanto espumoso, realiza a formação do corpo enquanto opera em virtude da alma do pai, ao qual se atribui a geração, como ao principal gerador; porém não obra em virtude da alma do que é concebido, embora venha após a alma, porque o concebido não se gera a si mesmo, mas é gerado pelo pai.

Isto se torna evidente analisando-se separadamente as potências da alma.

Com efeito, não se pode atribuir à alma do embrião natureza de potência generativa, já porque a potência generativa não opera senão estando completas as operações da nutritiva e da aumentativa, que a auxiliam, pois gerar é próprio do ente perfeito; já porque a operação generativa não se ordena para a perfeição do indivíduo, mas para a conservação da espécie. Nem se pode também atribuir à potência nutritiva, cuja função é assimilar o alimento ingerido, o que aqui não se vê. O alimento, com efeito, no processo de formação, não leva à semelhança de um preexistente, mas leva a uma forma mais perfeita e mais próxima da semelhança com o pai. Semelhantemente, nem à potência aumentativa, pois a esta não pertence mudança quanto à forma, mas só quanto à quantidade. Quanto às partes sensitiva e intelectiva, evidentemente não têm nenhuma operação apropriada para tal formação. Resta, pois, que a formação do corpo, máxime relativamente às partes primeiras e principais, não provém da alma do ser gerado, nem da potência formativa que opera em função dela, mas que opera em virtude da alma geradora paterna, cujo efeito é um ser especificamente semelhante ao gerador.

8. Esta virtude formativa permanece a mesma no supracitado espírito, do princípio ao fim da formação. Mas a espécie do que é formado não permanece a mesma, pois tem primeiramente forma seminal, após, sangüínea, e assim sucessivamente até atingir o complemento último. No entanto, embora a geração dos corpos simples não se processe ordenadamente, porque cada um deles recebe a forma imediatamente da matéria prima, na geração dos outros corpos há necessariamente geração ordenada, devido às muitas formas intermediárias que aparecem entre a primeira forma elementar e a última forma, para a qual tende a geração. Por isso, muitas gerações e corrupções seguem-se umas às outras.

9. Também não é inconveniente que um dos intermediários seja gerado e logo em seguida interrompido, porque os intermediários não têm a espécie completa, mas estão como que em via para a espécie, razão por que são gerados não para permanecer, mas para que por meio deles tenha-se o último gerado. Nem é causa de admiração, se todas mudanças na geração não são contínuas, mas há muitas gerações intermediárias, porque isto também acontece na alteração e no aumento. Com efeito, toda alteração e todo aumento não são contínuos, mas só o movimento local é realmente contínuo (VIII Física 7, 261 a; Cmt 15).

mativa, est anima, neque in processu generationis fit anima: sed, cum ipsa fundetur sicut in proprio subiecto in spiritu cuius est semen contentivum, sicut quoddam spumosum, operatur formationem corporis prout agit ex vi animae patris, cui attribuitur generatio sicut principali generanti, non ex vi animae concepti, etiam postquam anima inest; non enim conceptum generat seipsum, sed generatur a patre.

b) Et hoc patet discurrenti per singulas virtutes animae.

Non enim potest attribui animae embryonis ratione virtutis generativae: tum quia vis generativa non habet suam operationem nisi completo opere nutritivae et augmentativae, quae ei deserviunt, cum generare sit iam perfecti; tum quia opus generativae non ordinatur ad perfectionem ipsius individui, sed ad speciei conservationem.

Nec etiam potest attribui virtuti nutritivae, cuius opus est assimilare nutrimentum nutrito, quod hic non apparet: non enim nutrimentum in processu formationis trahitur in similitudinem praeexistentis, sed perducitur ad perfectiorem formam et viciniorem similitudini patris.

Similiter nec augmentativae: ad quam non pertinet mutatio secundum formam, sed solum secundum quantitatem.

De sensitiva autem et intellectiva particula, patet quod non habet aliquod opus formationi tali appropriatum.

c) Relinquitur igitur quod formatio corporis, praecipue quantum ad primas et principales partes, non est ab anima geniti, nec a virtute formativa agente ex vi eius, sed agente ex vi animae generativae patris, cuius opus est facere simile generanti secundum speciem.

1743. — H a e c i g i t u r v i s f o r m a t i v a eadem manet in spiritu praedicto a principio formationis usque in finem. Species tamen formati non manet eadem: nam primo habet formam seminis, postea sanguinis, et sic inde quousque veniat ad ultimum complementum. Licet enim generatio simplicium corporum non procedat secundum ordinem, eo quod quodlibet eorum habet formam immediatam materiae primae; in generatione tamen corporum aliorum, oportet esse generationum ordinem, propter multas formas intermedias, inter primam formam elementi et ultimam formam ad quam generatio ordinatur. Et ideo sunt multae generationes et corruptiones sese consequentes.

1744. — *a*) N e c e s t i n c o n v e n i e n s si aliquid intermediorum generatur et statim postmodum interrumpitur: quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt ut in via ad speciem; et ideo non generantur ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur.

b) N e c e s t m i r u m s i t o t a g e n e r a t i o n i s t r a n s m u t a t i o n o n e s t c o n t i n u a, sed sunt multae generationes intermediae: quia hoc etiam accidit in alteratione et augmento; non enim est tota alteratio continua, neque totum augmentum, sed solum motus localis est vere continuus, ut patet in VIII *Physicorum*.

1745. — Quanto igitur aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias, quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, et per consequens plures generationes medias. Et ideo in generatione animalis et hominis in quibus est forma perfectissima, sunt plurimae formae et generationes intermediae, et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quae primo inest, cum embryo vivit vita plantae, corrumpitur, et succedit anima perfectior, quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet praecedentes fuerint virtute seminis.

10. Quanto mais elevada é uma forma e mais distante da forma elementar, tanto mais é necessário haver várias formas intermediárias, mediante as quais se chegue à última forma, e, conseqüentemente, haver muitas gerações intermediárias. Por isso, na geração do animal e do homem, que têm as formas mais perfeitas, há muitas formas e gerações intermediárias. Conseqüentemente, muitas corrupções, pois à geração de uma coisa corresponde a corrupção de uma outra. Por isso, a alma vegetativa, que por primeiro advém, quando o embrião tem a vida vegetal, corrompe-se, sucedendo-lhe uma alma mais perfeita simultaneamente nutritiva e sensitiva, quando o embrião tem a vida animal. Corrompida esta, sucede-lhe a alma racional, infundida por agente extrínseco, embora as primeiras tenham vindo da potência seminal.

(— B —)

1746. — His igitur visis, facile est respondere ad obiecta.

11. Vistos esses pressupostos, pode-se agora facilmente responder às objeções.

1747. — Quod enim *primo* obiicitur, (1723) oportere animam sensitivam eundem modum originis in homine et in brutis habere, ex eo quod *animal* de eis univoce praedicatur: — dicimus hoc necessarium non esse. Etsi enim anima sensitiva in homine et bruto conveniant secundum generis rationem, differunt tamen specie, sicut et ea quorum sunt formae: sicut enim animal quod est homo, ab aliis animalibus specie differt per hoc quod est rationale, ita anima sensitiva hominis ab anima sensitiva bruti specie differt per hoc quod est etiam intellectiva. Anima igitur in bruto habet id quod est sensitivum tantum; et per consequens nec esse nec eius operatio supra corpus elevatur; unde oportet quod simul cum generatione corporis generetur, et cum corruptione corrumpatur. Anima autem sensitiva in homine, cum habeat supra sensitivam naturam vim intellectivam, ex qua oportet ut ipsa substantia animae sit secundum esse et operationem supra corpus elevata; neque per generationem corporis generatur, neque per eius corruptionem corrumpitur. Diversus ergo modus originis in animabus praedictis non est ex parte sensitivi, ex quo sumitur ratio generis: sed ex parte intellectivi, ex quo sumitur differentia speciei. Unde non potest concludi diversitas generis, sed sola diversitas speciei.

Quanto à objeção primeira, de que a alma sensitiva deve ter a mesma maneira de origem no homem e nos animais — porque o termo animal se predica univocamente de ambos —, dizemos que isso não é necessário. Com efeito, embora a alma sensitiva no homem e no animal convenham segundo a natureza genérica, no entanto diferem especificamente, como também os sujeitos de que são forma. Isto porque assim como o animal que é o homem diferencia-se dos demais animais especificamente, devido a racionalidade, também a alma sensitiva do homem diferencia-se especificamente da alma sensitiva dos animais, porque ela é também intelectiva. Ora, a alma do animal irracional tem só o que é próprio do sensitivo. Por conseguinte, também o seu ser e a sua operação não se elevam acima do corpóreo. Por esse motivo, é necessário que ela seja gerada juntamente com o corpo, e se corrompa com ele. Mas com a alma sensitiva do homem, por ter a potência intelectiva acima da natureza sensitiva, a própria substância da alma é necessariamente elevada acima do corpo quanto ao ser e quanto à operação, nem é gerada pela geração do corpo, nem se corrompe com a corrupção deste. A diversidade de origem das almas indicadas não vem da parte do sensitivo, da qual recebe-se a natureza genérica, mas da parte do intelecto, do qual recebe-se a natureza específica. Logo, daí não se pode inferir a diversidade genérica, mas só a diversidade específica.

1748. — Quod vero *secundo* obiicitur, (1724) conceptum prius esse animal quam hominem, non ostendit rationalem animam cum semine propagari. Nam anima sensitiva per quam animal erat, non manet, sed ei succedit anima quae est simul sensitiva et intellectiva, ex qua est animal et homo simul, ut ex dictis (1744) patet.

12. Quanto à segunda objeção, que o animal é concebido antes do homem, ela não prova que a alma racional se propague com o sêmen, porque a alma sensitiva constitutiva do animal não permanece, mas sucede-lhe uma alma que é simultaneamente sensitiva e intelectiva, da qual também simultaneamente procedem o animal e o homem, como se depreende do que foi dito.

1749. — Quod vero *tertio* obiicitur (1725), diversorum agentium actiones non terminari ad unum factum, intelligendum est de diversis agentibus non ordinatis. Si enim ordinata sint ad invicem, oportet eorum esse unum effectum: nam causa agens prima

13. Quanto à terceira objeção, que as ações de diversos agentes não terminam em um só efeito, deve-se entender isso de diversos agentes não ordenados. Mas se eles são ordenados entre si, é necessário que deles provenha um só efeito, porque a causa agente primeira

age no efeito da causa segunda agente mais fortemente que esta. Por isso, vemos que o efeito que vem por intermédio de instrumento atuado pelo mesmo agente, atribui-se mais propriamente ao agente principal que ao próprio instrumento. Acontece, porém, às vezes, que a ação do principal agente atinge a algo do efeito ao qual não atinge a ação instrumental. Por exemplo, a ação vegetativa reduz o alimento em carne, enquanto que não o faz o calor do fogo, que é o seu instrumento, embora opere dispondo a transformar e a consumir o alimento. Como, no entanto, toda potência ativa natural está para Deus como o instrumento está para o primeiro e principal agente, nada impede que em um só e mesmo sujeito gerado, que é o homem, a ação natural termine em algo do homem, e não no todo realizado pela operação divina. Por isso, o corpo do homem é formado simultaneamente pela potência divina, como agente primeiro e principal e pela potência seminal, como agente segundo. Porém, a ação de Deus produz a alma humana, que a virtude do sêmen não pode produzir, mas somente dispor para ela.

14. Daí se depreende a resposta à quarta objeção. O homem gera o seu semelhante específico, enquanto a sua potência seminal opera dispositivamente para a última forma, da qual sai o homem.

15. Ora, que Deus coopere na ação natural dos adúlteros, nada tem de inconveniente, porque a natureza deles não é má, mas a vontade deles o é. Com efeito, a operação proveniente da potencia seminal dos adúlteros é natural, não é voluntária. Donde, não ser inconveniente que Deus coopere nesta operação que leva à perfeição última.

16. Quanto à sexta objeção, é evidente que não conclui necessariamente. Com efeito, suposto que o corpo humano forme-se antes que a alma seja criada, ou mesmo, o contrário, não se pode concluir que o homem seja anterior a si mesmo. Ora, o homem não se identifica nem com o seu corpo, nem com a sua alma. Conclui-se, porém, que uma parte é anterior à outra. Isto não traz inconveniência, porque a matéria é anterior à forma quanto ao tempo; digo a matéria enquanto está em potência para a forma, não enquanto está em ato completada pela forma, pois, neste caso, é simultânea à forma. Por isso, o corpo humano, enquanto está em potência para a alma, isto é, enquanto não tem alma, é, no tempo, anterior à alma, não sendo então humano em ato, mas em potência somente. Estando, no entanto, humano em ato, completado pela alma, não é anterior nem posterior, mas simultâneo com ela.

17. Nem também se conclui, se só o corpo, não a alma, é produzido pela potência seminal, que são imperfeitas as operações de Deus e da natureza, como o pretendia a sétima objeção. Ora, a potência de Deus produz o corpo e a alma, embora a formação do corpo venha de Deus mediante a potência do sêmen natural, mas a alma é produzida sem intermediário algum. Também não se pode concluir que a ação da potência seminal seja imperfeita, pois aperfeiçoa aquilo para o qual está ordenada.

agit in effectum causae secundae agentis vehementius quam etiam ipsa causa secunda; unde videmus quod effectus qui per instrumentum agitur a principali agente, magis proprie attribuitur principali agenti quam instrumento. Contingit autem quandoque quod actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato ad quod non pertingit actio instrumenti: sicut vis vegetativa ad speciem carnis perducit, ad quam non potest perducere calor ignis, qui est eius instrumentum, licet operetur disponendo ad eam resolvendo et consumendo. Cum igitur omnis virtus naturae activa comparetur ad Deum sicut instrumentum ad primum et principale agens, nihil prohibet in uno et eodem generato quod est homo, actionem naturae ad aliquid hominis terminari, et non ad totum quod fit actione Dei. Corpus igitur hominis formatur simul et virtute Dei quasi principalis agentis et primi, et etiam virtute seminis quasi agentis secundi: sed actio Dei producit animam humanam, quam virtus seminis producere non potest, sed disponit ad eam.

1750. — Unde patet solutio ad *quartum* (1726). Sic enim homo sibi simile in specie generat, inquantum virtus seminis eius dispositive operatur ad ultimam formam, ex qua homo speciem sortitur.

1751. — Deum vero adulteris cooperari in actione naturae, nihil est inconveniens (1727). Non enim natura adulterorum mala est, sed voluntas. Actio autem quae est ex virtute seminis ipsorum est naturalis, non voluntaria. Unde non est inconveniens si Deus illi operationi cooperatur ultimam perfectionem inducendo.

1752. — Quod vero *sexto* (1728) obiicitur, patet quod non de necessitate concludit. Etsi enim detur quod corpus hominis formetur prius quam anima creetur, aut e converso, non sequitur quod idem homo sit prior seipso: non enim homo est suum corpus, neque sua anima. Sequitur autem quod aliqua pars eius sit altera prior. Quod non est inconveniens: nam materia tempore est prior forma; materiam dico secundum quod est in potentia ad formam, non secundum quod actu est per formam perfecta, sic enim est simul cum forma. Corpus igitur humanum, secundum quod est in potentia ad animam, utpote cum nondum habet animam, est prius tempore quam anima: tunc autem non est humanum actu, sed potentia tantum. Cum vero est humanum actu, quasi per animam humanam perfectum, non est prius neque posterius anima, sed simul cum ea.

1753. — Neque etiam sequitur, si anima ex virtute seminis non producitur sed solum corpus, quod sit imperfecta operatio tam Dei quam naturae, ut *septima* ratio (1729) procedebat. Virtute enim Dei utrumque fit, et corpus et anima: licet formatio corporis sit ab eo mediante virtute seminis naturali, animam autem immediate producat. Neque etiam sequitur quod actio virtutis seminis sit imperfecta: cum perficiat hoc ad quod est.

1754. — Sciendum est etiam in semine virtute contineri omnia illa quae virtutem corpoream non excedunt, sicut faenum, culmus, internodia, et similia. Ex quo concludi non potest quod id hominis quod totam virtutem corpoream excedit, in semine virtute contineatur, ut *octava* ratio (1730) concludebat.

1755. — Quod autem operationes animae videntur proficere in processu generationis humanae sicut proficiunt corporis partes, non ostendit animam humanam et corpus idem principium habere, sicut *nona* (1731) ratio procedebat: sed ostendit quod dispositio partium corporis est necessaria ad animae operationem.

1756. — Quod autem *decimo* obiicitur, (1732) corpus animae configurari, et ob hoc animam sibi corpus simile praeparare: partim quidem est verum, partim autem falsum. Si enim intelligatur de anima generantis, est verum quod dicitur: falsum autem si intelligatur de anima generati. Non enim virtute animae generati formatur corpus quantum ad primas et praecipuas partes, sed virtute animae generantis, ut supra (1742) probatum est. Similiter enim et omnis materia suae formae configuratur: non tamen haec configuratio fit ex actione generati, sed ex actione formae generantis.

1757. — Quod autem *undecimo* (1733) obiicitur de seminis vita in principio decisionis: — patet quidem ex dictis non esse vivum nisi in potentia: unde tunc animam actu non habet, sed virtute. In processu autem generationis habet animam vegetabilem et sensibilem ex virtute seminis: quae non manent, sed transeunt, anima rationali succedente.

1758. — *a*) Neque etiam, si formatio corporis animam praecedit humanam, sequitur quod anima sit propter corpus, ut *duodecima* ratio (1734) inferebat. Est enim aliquid propter alterum dupliciter.

b) Uno modo propter eius operationem, sive conservationem vel quicquid huiusmodi est quod consequitur ad esse: et huiusmodi sunt posteriora eo propter quod sunt; sicut vestimenta sunt propter hominem, et instrumenta propter artificem.

c) Alio modo est aliquid propter alterum, idest, propter esse eius: et sic quod est propter alterum, est prius tempore et natura posterius. Hoc autem modo corpus est propter animam: sicut et omnis materia propter formam.

d) Secus autem esset si ex anima et corpore non fieret unum secundum esse: sicut dicunt qui ponunt animam non esse corporis formam.

18. Deve-se saber que na potência seminal está contido tudo que não excede a potência corpórea, como, por exemplo, o feno, o colmo, as hastes, etc. Donde não se poder concluir que, no homem, aquilo que excede a potência corpórea esteja contido na potência seminal, como pretendia a oitava objeção.

19. Vendo-se que as operações da alma progridem no processo da geração humana, enquanto crescem as partes do corpo, não se pode concluir que a alma humana e o corpo têm o mesmo princípio, como argumentava a nona objeção, mas prova somente que a disposição das partes corpóreas é necessária para a operação da alma.

20. Quanto à décima objeção, que a alma prepara um corpo semelhante a si, porque ele se configura a ela, isto é em parte verdadeiro, em parte, falso. Se se refere à alma que gera, é verdadeiro; mas é falso, se se refere à alma do gerado. Com efeito, quanto às primeiras e principais partes o corpo não é formado pela potência da alma do que é gerado, mas pela potência da alma daquele que gera, como acima foi provado. De modo semelhante, também toda matéria se configura à sua forma, mas esta configuração não se perfaz pela operação da coisa gerada, senão pela ação da forma do que gera.

21. Quanto à undécima objeção, referente à vida do sêmen no início da segregação, está claro que, conforme foi dito, ele não é vivo senão em potência, razão por que não tem a alma em ato, mas em potência. Ora, no processo generativo tem as almas vegetativa e sensitiva vindas do sêmen. Mas elas não permanecem, e desaparecem ao sucedê-las a alma racional.

22. Se a formação do corpo precede a alma humana, também não se pode inferir que a alma é por causa do corpo, conforme a duodécima objeção.

Com efeito, uma coisa é por causa da outra de dois modos. Primeiro, por causa da sua operação, ou conservação, ou qualquer outra coisa que segue o ser. Essas coisas são posteriores àquilo por causa da qual são, como, por exemplo, as vestes, que são por causa do homem, e os instrumentos, por causa do artífice. Segundo, uma coisa é por causa da outra devido ao ser e, assim, o que é por causa de outro é anterior, quanto ao tempo, e posterior, quanto à natureza. É desse modo que o corpo é por causa da alma, como também toda matéria o é por causa da forma. Dar-se-ia o contrário, se do corpo e da alma não se constituísse uma coisa quanto ao ser, como dizem os que afirmam não ser a alma forma do corpo.

CAP. XC. - QUOD NULLI ALII CORPORI NISI HUMANO UNITUR SUBSTANTIA INTELLECTUALIS UT FORMA.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 2, aa. 4, 5; *Anima*, a. 8; *Spirit.* aa. 6, 7; I, q. 76, a. 5.

1759. — QUIA vero ostensum est (cap. 68) substantiam aliquam intellectualem corpori uniri ut formam, scilicet animam humanam,

CAPÍTULO XC
NENHUM OUTRO CORPO, A NÃO SER O HUMANO, UNE-SE COMO FORMA À SUBSTÂNCIA INTELECTUAL

1. Como foi demonstrado acima (c. LXVIII) que certa substância intelectual, a saber, a alma humana se une ao corpo como forma, resta agora indagar se a um outro

corpo a substância espiritual se une como forma. Com efeito, acima foi declarado (c. LXX) o que Aristóteles disse a respeito dos corpos celestes animados por alma espiritual, bem como a dúvida suscitada por Agostinho sobre este assunto. Por isso, na presente exposição tratar-se-á dos corpos elementares.

2. É claramente manifesto que a substância intelectual não se une como forma a corpo elementar algum senão ao humano. Pois, se a outro corpo se une, será a corpo misto ou simples. A corpo misto não se pode unir, pois deveria ser ele de perfeita constituição entre os da sua espécie, porque vemos os corpos mistos terem formas tanto mais elevadas quanto mais se aproximam da mistura equilibrada. Assim sendo, o que tem a forma mais elevada, isto é, a substância intelectual, se é corpo misto, deve ser o mais equilibrado. Razão por que também vemos que a delicadeza dos músculos e a perfeição do tato, que revelam o equilíbrio da constituição, serem sinais de bom intelecto. Ora, a constituição corpórea mais perfeita de todas é a do corpo humano. Por isso, é necessário que, se a substância intelectual se une a corpo em ato, que a sua natureza seja idêntica à do corpo humano. E que também a sua forma seja da mesma natureza da alma humana, se for substância intelectual. Logo, não haveria diferença alguma entre aquele animal e o homem.

3. Nem haveria diferença se uma substância intelectual se unisse como forma a um corpo simples, isto é, ou ao ar, ou ao fogo, ou à água, ou à terra. Com efeito, cada um desses corpos é o mesmo no todo e nas partes, pois são da mesma natureza e espécie a parte e o todo do ar, porque têm o mesmo movimento, o que se dá também com os outros corpos. Ora, movimentos semelhantes são devidos a formas semelhantes. Se, pois, uma parte dos referidos corpos é animada por uma forma intelectual, por exemplo, uma parte do ar, então todo o ar e todas as suas partes, pelo mesmo motivo, serão animados. Ora, vê-se que isto é evidentemente falso, porque nenhuma operação vital aparece nas partes do ar ou nas dos outros corpos simples. Logo, a substância intelectual não se une como forma a parte alguma do ar ou de corpos semelhantes.

4. Além disso, se uma substância intelectual unir-se como forma a algum corpo simples, ou ela terá somente intelecto, ou também outras potências, como sejam as que pertencem à parte sensitiva ou nutritiva, como acontece no homem.

Se tiver somente intelecto, é inútil unir-se ao corpo, pois toda forma de corpo tem operação própria do corpo. Ora, o intelecto não tem operação alguma corpórea, senão enquanto move o corpo, pois o conhecimento intelectivo puro não é operação que se exerça por órgão corpóreo. Pela mesma razão, nem a volição. Ademais, os movimentos dos elementos provêm de moventes naturais, a saber, dos que os geram e não se movem a si

inquirendum restat utrum alicui alteri corpori aliqua substantia intellectualis ut forma uniatur. Et quidem de corporibus caelestibus, quod sint animata anima intellectuali, superius (cap. 70), est ostensum quid de hoc ARISTOTELES senserit, et quod AUGUSTINUS hoc sub dubio dereliquit. Unde praesens inquisitio circa corpora elementaria versari debet.

1760. — Quod autem nulli corpori elementari substantia intellectualis uniatur ut forma nisi humano, evidenter apparet. Si enim alteri corpori uniatur, aut unitur corpori mixto, aut simplici. Non autem potest uniri corpori mixto. Quia oporteret illud corpus maxime esse aequalis complexionis, secundum suum genus, inter cetera corpora mixta: cum videamus tanto corpora mixta nobiliores formas habere quanto magis ad temperamentum mixtionis perveniunt; et sic, quod habet formam nobilissimam, utpote substantiam intellectualem, si sit corpus mixtum, oportet esse temperatissimum. Unde etiam videmus quod mollities carnis et bonitas tactus, quae aequalitatem complexionis demonstrant, sunt signa boni intellectus. Complexio autem maxime aequalis est complexio corporis humani. Oportet igitur, si substantia intellectualis uniatur alicui corpori mixto, quod illud sit eiusdem naturae cum corpore humano. Forma etiam eius esset eiusdem naturae cum anima humana, si esset substantia intellectualis. Non igitur esset differentia secundum speciem inter illud animal et hominem.

1761. — Similiter autem neque corpori simplici, puta aëri aut aquae aut igni aut terrae, uniri potest substantia intellectualis ut forma. Unumquodque enim horum corporum est simile in toto et partibus: eiusdem enim naturae et speciei est pars aëris et totus aër, etenim eundem motum habet; et similiter de aliis. Similibus autem motoribus similes formae debentur. Si igitur aliqua pars alicuius dictorum corporum sit animata anima intellectuali, puta aëris, totus aër et omnes partes eius, eadem ratione, erunt animata. Hoc autem manifeste apparet falsum: nam nulla operatio vitae apparet in partibus aëris vel aliorum simplicium corporum. Non igitur alicui parti aëris, vel similium corporum, substantia intellectualis unitur ut forma.

1762. — *a*) Adhuc. Si alicui simplicium corporum unitur aliqua substantia intellectualis ut forma, aut habebit intellectum tantum: aut habebit alias potentias, utpote quae pertinent ad partem sensitivam aut nutritivam, sicut est in homine.

b) Si autem habet intellectum tantum, frustra unitur corpori. Omnis enim forma corporis habet aliquam propriam operationem per corpus. Intellectus autem non habet aliquam operationem ad corpus pertinentem, nisi secundum quod movet corpus: intelligere enim ipsum non est operatio quae per organum corporis exerceatur; et eadem ratione, nec velle. Elementorum etiam motus sunt a moventibus naturalibus, scilicet a generantibus, et non movent seipsa. Unde

on oportet quod, propter eorum motum, sint animata.

c) Si autem habet substantia intellectualis quae ponitur uniri elemento aut parti eius, alias animae partes, cum partes illae sint partes aliquorum organorum, oportebit in corpore elementi invenire diversitatem organorum. Quod repugnat simplicitati ipsius.

d) Non igitur substantia intellectualis potest uniri ut forma alicui elemento aut parti eius.

1763. — Amplius. Quanto aliquod corpus est propinquius materiae primae, tanto est ignobilius: utpote magis in potentia existens, et minus in actu completo. Elementa autem ipsa sunt propinquiora materiae primae quam corpora mixta: cum et ipsa sint mixtorum corporum materia proxima. Sunt igitur elementorum corpora ignobiliora secundum suam speciem corporibus mixtis. Cum igitur nobilioris corporis sit nobilior forma, impossibile est quod nobilissima forma, quae est anima intellectiva, sit unita corporibus elementorum.

1764. — Item. Si corpora elementorum, aut aliquae partes eorum, essent animata nobilissimis animabus, quae sunt animae intellectivae, oporteret quod, quanto aliqua corpora essent viciniora elementis, essent propinquiora ad vitam. Hoc autem non apparet, sed magis contrarium: nam plantae minus habent de vita quam animalia, cum tamen sint propinquiores terrae; et mineralia, quae sunt adhuc propinquiora, nihil habent de vita. Non igitur substantia intellectualis unitur alicui elemento, vel parti eius, ut forma.

1765. — Adhuc. Omnium moventium corruptibilium vita per excellentiam contrarietatis corrumpitur: nam animalia et plantae mortificantur ab excellenti calido et frigido, humido aut sicco. In corporibus autem elementorum praecipue sunt excellentiae harum contrarietatum. Non igitur est possibile quod in eis sit vita. Impossibile igitur est quod substantia intellectiva uniatur eis ut forma.

1766. — Amplius. Elementa etsi secundum totum sint incorruptibilia, tamen singulae partes sunt corruptibiles, utpote contrarietatem habentes. Si igitur aliquae partes elementorum habeant sibi unitas substantias cognoscentes, maxime videtur quod assignetur eis vis discretiva corrumpentium. Quae quidem est sensus tactus, qui est discretivus calidi et frigidi et similium contrarietatum: propter quod et, quasi necessarius ad praeservationem a corruptione, omnibus animalibus inest. Hunc autem sensum impossibile est inesse corpori simplici: cum oporteat organum tactus non habere actu contrarietates, sed potentia; quod contingit solum in mixtis et temperatis [1]. Non igitur est possibile aliquas partes elementorum esse animatas anima intellectiva.

1767. — Item. Omne corpus vivens aliquo modo secundum animam localiter movetur: nam corpora caelestia, si tamen sint animata (1759), moventur circulariter; animalia perfecta motu progressivo; ostrea au-

mesmos. Por isso, não é necessário que sejam animados por movimentos. Se, porém, houver substância intelectual que se une a elemento e tenha outras partes da alma e com estas partes estejam algumas partes de órgãos, será necessário haver no elemento diversidade de órgãos. Mas isto repugna à sua simplicidade. Logo, a substância intelectual não pode unir-se como forma a elemento algum, ou a parte alguma dele.

5. Além disso, quanto mais próximo está um corpo da matéria-prima, tanto inferior ele é, existindo, pois, mais em potência e menos em ato realizado. Ora, os elementos estão mais próximos da matéria-prima que os corpos mistos, até porque aqueles são a matéria destes. Por conseguinte, os corpos elementares são inferiores, quanto à espécie, aos corpos mistos. No entanto, como corpos mais elevados têm forma mais elevada, é impossível que a forma suprema, que é a alma intelectiva, se una a corpos elementares.

6. Além disso, se os corpos elementares ou algumas das suas partes fossem animados pelas almas mais elevadas, que são as intelectuais, seria necessário que, quanto mais os corpos estivessem próximos dos elementos, estivessem também mais próximos da vida. Ora, isto não se verifica, mas o contrário. Com efeito, as plantas têm menos vida do que os animais, não obstante estarem mais próximas da terra; e os minerais, que estão ainda mais próximos, não têm vida alguma. Logo, a substância intelectual não se une como forma a elemento algum ou a parte dele.

7. Ainda, a vida de todos os entes móveis corruptíveis, corrompe-se por algo que se lhe oponha fortemente, pois vemos os animais e as plantas morrerem por forte calor ou pelo frio; pela grande umidade ou pela seca. Ora, nos corpos elementares essas contrariedades não se apresentam em grau extremo. Logo, não é possível haver neles vida. Por conseguinte, é impossível que a substância intelectual a eles se una como forma.

8. Além disso, embora os elementos sejam incorruptíveis no seu todo, contudo, cada uma das partes é corruptível, porque têm contrariedade. Por conseguinte, se algumas partes dos elementos têm a si unidas substâncias dotadas de conhecimento, parece ser necessário atribuir-se-lhes potência discretiva das coisas corruptivas. Tal potência seria o sentido do tato, que distingue o calor do frio, e contrariedades semelhantes. Por isso, como necessariamente preservador da corrupção, o tato está em todos os animais. Ora, é impossível haver o tato no corpo simples, porque é necessário que o seu órgão esteja sem contrariedade em ato, mas que só em potência a tenha. Mas isto só acontece com os corpos mistos e equilibrados. Logo, não é possível que parte alguma dos elementos seja animada por alma intelectiva.

9. Além disso, todo corpo vivo é de algum modo movido localmente pela alma, pois os corpos celestes, se realmente são animados, movem-se circularmente; os animais superiores andam para a frente; as ostras

dilatam-se e contraem-se; as plantas movem-se em aumento e diminuição, que são, de certo modo, movimento local. Ora, nos elementos não se vê movimento algum que proceda de alma, mas somente as mutações naturais. Logo, não são corpos vivos.

10. Se, porém, se disser que a substância intelectual, embora não se una a corpo elementar, ou a parte dele, como forma, se une como movente, primeiramente isto é impossível quanto ao ar. Com efeito, não sendo as partes do ar terminadas, é impossível que uma determinada parte dele tenha movimento próprio, por causa do qual estaria unida a ele a sua substância intelectual.

11. Além disso, se uma substância intelectual se une como movente próprio naturalmente a um corpo, convém que a virtude motora daquela substância fique limitada ao corpo movido, pois a virtude de qualquer movente não excede em movimento ao que é por ela movido. Ora, percebe-se ser ridículo afirmar que a virtude da substância intelectual não excede em movimento uma determinada parte do elemento, ou do corpo misto. Parece, pois, que não se deve dizer que a substância intelectual se une naturalmente a um corpo elementar, sem que também se lhe una como forma.

12. Além disso, pode o movimento do corpo elementar ser proveniente de outros princípios que não os da substância intelectual. Por isso, seria supérfluo que as substâncias intelectuais se unissem naturalmente aos corpos elementares mediante esses movimentos.

13. Pelo exposto é afastada a opinião de Apuleio (cf Agostinho. VIII A Cidade de Deus 16; PL 41, 241) e de alguns platônicos, que afirmavam serem os demônios *animais corpóreos de mente racional passível e eternos no tempo*. E também a opinião de alguns gentios que diziam serem animados os elementos, razão por que lhes prestaram culto divino. É também excluída a opinião de que os anjos e os demônios têm corpos unidos a si naturalmente, corpos de natureza dos elementos superiores ou inferiores.

CAPÍTULO XCI
HÁ SUBSTÂNCIAS INTELECTUAIS NÃO UNIDAS A CORPO

1. Depreende-se do exposto que há substâncias intelectuais que não estão de modo algum unidas a corpo.

Com efeito, foi demonstrado acima (c. LXXIX), que, corrompido o corpo, a substância intelectual permanece, porque é perfeita. E, se como diziam alguns, ela é uma só para todos (cf. c. LXXX), necessariamente se conclui que ela tem o ser distinto do corpo. Sendo assim, afirma-se o propósito, isto é, que há substâncias intelectuais que subsistem sem corpo. Porém, se per-

tem motu dilatationis et constrictionis; plantae autem motu augmenti et decrementi, qui sunt aliquo modo secundum locum. Sed in elementis non apparet aliquis motus qui sit ab anima, sed solum motus naturales. Non sunt igitur corpora viventia.

1768. — *a*) Si autem dicatur quod substantia intellectualis, etsi non uniatur corpori elementi aut parti eius ut forma, unitur tamen ei ut motor.

b) Primum quidem, in aëre hoc dici impossibile est. Cum enim pars aëris non sit per seipsam terminabilis, non potest aliqua pars eius determinata motum proprium habere, propter quem sibi substantia intellectualis uniatur.

1769. — Praeterea. Si aliqua substantia intellectualis unitur alicui corpori naturaliter sicut motor proprio mobili, oportet virtutem motivam illius substantiae limitari ad corpus mobile cui naturaliter unitur: nam cuiuslibet motoris proprii virtus non excedit in movendo proprium mobile. Ridiculum autem videtur dicere quod virtus alicuius substantiae intellectualis non excedat in movendo aliquam determinatam partem alicuius elementi, aut aliquod corpus mixtum. Non videtur igitur dicendum quod aliqua substantia intellectualis uniatur alicui corpori elementari naturaliter ut motor, nisi sibi etiam uniatur ut forma.

1770. — Item. Motus corporis elementaris potest ex aliis principiis causari quam ex substantia intellectuali. Superfluum igitur esset propter huiusmodi motus naturaliter substantias intellectuales corporibus elementaribus uniri.

1771. — *a*) Per hoc autem excluditur opinio APULEII, et quorundam PLATONICORUM, qui dixerunt daemonia esse *animalia corpore aërea, mente* rationabilia, *animo passiva, tempore aeterna;* et QUORUNDAM GENTILIUM ponentium elementa esse animata, unde et eis cultum divinum instituebant.

b) Excluditur etiam opinio dicens angelos et daemones habere corpora naturaliter sibi unita, de natura superiorum vel inferiorum elementorum.

CAP. XCI. - QUOD SUNT ALIQUAE SUBSTANTIAE INTELLECTUALES CORPORIBUS NON UNITAE.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 8, a. 1; *Nom.* II, lect. 4 (184); IV, lect. 1 (278); VII lect. 2 (711); *Causis,* lect. 7; *Pot.* q. 6, a. 6; *Malo* q. 16, a. 1; *Spirit.* a. 5; I, q. 51, a. 1; *Subst.* cap. 18 (154-160).

1772. — Ex praemissis autem ostendi potest esse aliquas substantias intellectuales corporibus penitus non unitas.

1773. — *a*) Ostensum est enim supra (cap. 79), corporibus corruptis, intellectus substantiam, quasi perpetuam, remanere.

b) Et si quidem substantia intellectus quae remanet, sit una omnium, sicut QUIDAM dicunt (cfr. cap. 80), de necessitate consequitur eam esse secundum suum esse a corpore separatum. Et sic habetur propositum, quod substantia intellectualis aliqua sine corpore subsistat.

c) Si autem plures animae intellectivae remaneant, corporibus destructis, conveniet aliquibus substantiis intellectualibus absque corpore subsistere: praesertim cum ostensum sit (cap. 83) quod animae non transeant de corpore ad corpus.

d) Convenit autem animabus esse a corporibus separatas per accidens: cum naturaliter sint formae corporum. Eo autem quod est per accidens, oportet prius esse id quod est per se. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales, animabus secundum naturam priores, quibus per se inest sine corporibus subsistere.

1774. — Amplius. Omne quod est de ratione generis, oportet de ratione speciei esse: sunt autem quaedam quae sunt de ratione speciei, non autem de ratione generis; sicut *rationale* est de ratione *hominis*, non autem de ratione animalis. Quicquid autem est de ratione speciei, non autem de ratione generis, non est necesse omnibus speciebus generis inesse: multae enim species sunt irrationabilium animalium. Substantiae autem intellectuali secundum suum genus convenit quod sit per se subsistens, cum habeat per se operationem: sicut superius (cap. 51) est ostensum. De ratione autem rei per se subsistentis non est quod alteri uniatur. Non est igitur de ratione substantiae intellectualis secundum suum genus quod sit corpori unita: etsi sit hoc de ratione alicuius intellectualis substantiae, quae est anima. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae.

1775. — Adhuc. Natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in eius supremo. Natura autem intellectualis est superior corporali. Attingit autem eam secundum aliquam partem sui, quae est anima intellectiva. Oportet igitur quod, sicut corpus perfectum per animam intellectivam est supremum in genere corporum, ita anima intellectiva, quae unitur corpori, sit infima in genere substantiarum intellectualium. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales non unitae corporibus, superiores secundum naturae ordinem anima.

1776. — Item. Si est aliquid imperfectum in aliquo genere, invenitur ante illud, secundum naturae ordinem, aliquid in genere illo perfectum: perfectum enim natura prius est imperfecto. Formae autem quae sunt in materiis, sunt actus imperfecti: quia non habent esse completum. Sunt igitur aliquae formae quae sunt actus completi per se subsistentes, et speciem completam habentes. Omnis autem forma per se subsistens absque materia, est substantia intellectualis: immunitas enim materiae confert esse intelligibile, ut ex praemissis patet (cfr. cap. 82). Sunt ergo aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae: omne enim corpus materiam habet.

1777. — Amplius. Substantia potest esse sine quantitate, licet quantitas sine substantia esse non possit: *substantia enim aliorum generum prima est tempore, ratione et cognitione*. Sed nulla substantia corporea est sine quantitate. Possunt igitur esse quaedam in genere substantiae omnino absque

manecem muitas almas intelectuais após a destruição do corpo, convém que algumas delas subsistam sem corpo, até porque já foi acima demonstrado (c. LXXXIII) que as almas não transmigram de corpo para corpo. Convém, no entanto, que essa separação seja acidental, por serem elas naturalmente as formas dos corpos. Ora, convém também que o que é por si mesmo seja anterior ao que é por acidente. Logo, há substâncias intelectuais anteriores naturalmente às almas e que por si mesmas subsistem sem corpo.

2. Além disso, tudo que pertence à essência genérica deve também pertencer à essência específica. No entanto, há coisas que têm essência específica, não, porém, a genérica. Por exemplo; racional pertence à essência do homem, não, porém, à de animal. Ora, tudo aquilo que pertence à essência específica, não à genérica, não está necessariamente em todas as espécies do gênero, pois, muitas são as espécies de animais irracionais. Com efeito, convém à substância intelectual, segundo o seu gênero, que seja por si mesma subsistente, como acima foi demonstrado (c. LI), porque opera por si mesma. Ora, não é da natureza da coisa subsistente por si mesma unir-se à outra. Por conseguinte, não é da natureza da substância intelectual segundo o seu gênero unir-se ao corpo, embora isso pertença à essência de alguma substância intelectual, que é a alma. Logo, há substâncias intelectuais não unidas a corpo.

3. Além disso, o ínfimo de uma natureza superior toca o supremo de uma natureza inferior. Ora, a natureza intelectual é superior à corpórea. Porém, toca-a por uma das suas partes, que é a alma intelectual. Com efeito, é necessário que assim como o corpo que se completa pela alma intelectual é o supremo no gênero corpóreo, também a alma intelectiva, que a ele se une, seja a ínfima das substâncias intelectuais. Conseqüentemente, há substâncias intelectuais não unidas a corpo, superiores naturalmente à alma.

4. Além disso, se há algo imperfeito em um gênero, haverá antes dele, por prioridade de natureza, algo perfeito neste gênero, porque naturalmente o perfeito tem prioridade sobre imperfeito. Ora, as formas que estão na matéria são atos imperfeitos, porque não têm o ser completo. Há, por conseguinte, formas que são atos completos subsistentes por si mesmos e possuidoras de espécie completa. Ora, toda forma por si mesma subsistente e carente de matéria é substância intelectual, pois a carência de matéria faz o ser inteligível, como se depreende do que acima foi dito (c. LXXXII). Logo, há algumas substâncias intelectuais não unidas a corpo, pois todo corpo possui matéria.

5. Além disso, a substância pode ser sem quantidade, embora esta não possa ser sem substância, pois *a substância de outro gênero tem prioridade de tempo, de natureza e de conhecimento* (VII Metafísica 1, 1028a; Cmt 1, 1257ss). Ora, não há substância corpórea sem quantidade. Por isso, pode haver no gênero da substân-

cia coisas totalmente sem corpo, porque na natureza se encontram todas as coisas possíveis, até porque, em contrário, o universo seria imperfeito. Ora, *no eterno não há diferença entre o ser e o poder ser* (III Física 4, 203b; Cmt 7, 341). Há, pois, algumas substâncias subsistentes sem corpo após a primeira substância, que é Deus, que não está em gênero, como acima foi demonstrado (l. I, c. XXV). Tais substâncias estão acima da alma, que se une ao corpo.

6. Além disso, se há uma coisa composta de outras duas, e uma destas, que é menos perfeita, pode ser por si mesma, também a outra, que é mais perfeita e menos indigente que a primeira, pode ser por si mesma. Ora, há a substância composta de substância intelectual e corpo, como se depreende do que acima foi dito (c. LXVIII). Com efeito, há corpos que são por si mesmos como se verifica nos còrpos inanimados. Logo, com muito mais razão haverá substâncias intelectuais não unidas a corpo.

7. Além disso, convém que a substância de uma coisa seja proporcionada à sua operação, porque a operação é o ato e o bem da substância operante. Ora, a intelecção é a operação própria da substância intelectual. Logo, é necessário que a substância intelectual seja tal que convenha à intelecção. Com efeito, sendo a intelecção uma operação não exercida por órgão corpóreo, ela não necessita de corpo senão enquanto os inteligíveis são recebidos dos sentidos. Mas este é um modo imperfeito de intelecção, pois o modo perfeito consiste em se conhecerem as coisas inteligíveis por natureza. É imperfeito o modo de intelecção quando não se entendam as coisas que não são por natureza inteligíveis e que se tornam inteligíveis pelo intelecto. Se, pois, antes de todo imperfeito é necessário haver um perfeito neste gênero, é também necessário que antes das almas humanas, que conhecem recebendo a impressão dos fantasmas, existam outras substâncias intelectuais que tenham intelecção das coisas que são em si mesmas inteligíveis, substâncias estas que não recebem dos sentidos o conhecimento e, por isso, são por sua natureza totalmente separadas dos corpos.

8. Além disso, Aristóteles argumenta assim (XII Metafísica 8, 1073a: Cmt 9, 2555ss, 2563ss), um movimento contínuo, regular e, quanto a si, indeficiente, provém necessariamente de um motor que não se move por si nem acidentalmente, como acima foi demonstrado (l. I, c. XX). Além disso, é necessário que muitos movimentos provenham de muitos motores. Ora, o movimento do céu é contínuo, regular e, quanto a si, indeficiente. Além do primeiro movimento há muitos outros movimentos assim no céu, como provam as observações astronômicas. Por conseguinte, há muitos motores que não se movem nem acidentalmente. Ora, nenhum corpo se move se não for movido, como acima foi provado. Com efeito, há um motor incorpóreo unido a corpo, que é a alma. Logo, há necessidade de haver muitos motores que não são corpos e que não são unidos a corpos. Ora, os movimentos são provenientes de algum intelecto, como acima foi provado (cf. cc. XII e LXX). Há, pois, muitas substâncias intelectuais não unidas a corpo.

corpore. Omnes autem naturae possibiles in rerum ordine inveniuntur: aliter enim esset universum imperfectum. *In sempiternis etiam non differt esse et posse*. Sunt igitur aliquae substantiae absque corporibus subsistentes; post primam substantiam, quae Deus est, qui non est in genere, ut supra (*lib.* I, cap. 25) ostensum est; et supra animam, quae est corpori unita.

1778. — Adhuc. Si ex aliquibus duobus invenitur aliquid compositum; et alterum eorum invenitur per se quod est minus perfectum: et alterum, quod est magis perfectum et minus reliquo indigens, per se invenitur. Invenitur autem aliqua substantia composita ex substantia intellectuali et corpore, ut ex praemissis (cap. 68) patet. Corpus autem invenitur per se: sicut patet in omnibus corporibus inanimatis. Multo igitur fortius inveniuntur substantiae intellectuales corporibus non unitae.

1779. — Item. Substantiam rei oportet esse proportionatam suae operationi: quia operatio est actus et bonum substantiae operantis. Sed intelligere est propria operatio substantiae intellectualis. Oportet igitur substantiam intellectualem talem esse quae competat praedictae operationi. Intelligere autem, cum sit operatio per organum corporeum non exercita, non indiget corpore nisi inquantum intelligibilia sumuntur a sensibilibus. Hic autem est imperfectus modus intelligendi: perfectus enim modus intelligendi est ut intelligantur ea quae sunt secundum naturam suam intelligibilia; quod autem non intelligantur nisi ea quae non sunt secundum se intelligibilia, sed fiunt intelligibilia per intellectum, est imperfectus modus intelligendi. Si igitur ante omne imperfectum oportet esse perfectum aliquid in genere illo, oportet quod ante animas humanas, quae intelligunt accipiendo a phantasmatibus, sint aliquae intellectuales substantiae intelligentes ea quae sunt secundum se intelligibilia, non accipientes cognitionem a sensibilibus, ac per hoc omnino a corporibus secundum suam naturam separatae.

1780. — Praeterea. ARISTOTELES argumentatur sic in XI *Metaphysicae*. Motum continuum, regularem et, quantum in se est, indeficientem, oportet esse a motore qui non movetur neque per se neque per accidens, ut supra (*lib.* I, cap. 20) probatum est. Plures etiam motus oportet a pluribus motoribus esse. Motus autem caeli est continuus, regularis, et, quantum in se est, indeficiens est: et praeter primum motum, sunt multi tales motus in caelo, sicut per considerationes ASTROLOGORUM probatur. Oportet igitur esse plures motores qui non moveantur neque per se neque per accidens. Nullum autem corpus movet nisi motum, ut supra (l. c.) probatum est. Motor autem incorporeus unitus corpori, movetur per accidens ad motum corporis: sicut patet de anima. Oportet igitur esse plures motores qui neque sint corpora neque sint corporibus uniti. Motus autem caelestes sunt ab aliquo intellectu, ut supra (l. c., cfr. *lib.* II, cap. 70) probatum est. Sunt igitur plures substantiae intellectuales corporibus non unitae.

1781. — His autem concordat sententia DIONYSII, IV cap. *de Div. Nom.*, dicentis de angelis quod, *sicut immateriales, et incorporei intelliguntur.*

1782. — *a*) Per hoc autem excluditur error SADDUCAEORUM, qui dicebant *spiritum non esse.*

b) Et positio antiquorum NATURALIUM, qui dicebant omnem substantiam corpoream esse (193, 258).

c) Positio etiam ORIGENIS qui dixit quod nulla substantia, post Trinitatem divinam, absque corpore potest subsistere.

d) Et omnium ALIORUM ponentium omnes angelos, bonos et malos, habere corpora naturaliter sibi unita (1771 *b*).

9. Com essas afirmações concorda a sentença de Dionísio, que diz dos anjos que *conhecem como entes imateriais e incorpóreos* (Os Nomes Divinos 4; PG 3, 693C).

10. Pelo que acima está exposto é afastado o erro dos saduceus, que afirmavam que *os espíritos não existem* (At 23,8), bem como a sentença dos antigos naturalistas que afirmavam que toda substância é corpórea, como também a de Orígenes que afirmava que nenhuma substância, depois da Trindade divina, pode subsistir sem corpo (I Sobre os Princípios 6; PG 11, 170BC); e as teses de todos os outros que diziam que todos os anjos, bons e maus, tinham naturalmente corpos unidos a si.

CAP. XCII. - DE MULTITUDINE SUBSTANTIARUM SEPARATARUM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 3; *Pot.* q. 6, a. 6: Quae quidem positio; XII *Metaphys.* lect. 9-10; I, q. 50, a. 3; q. 112, a. 4 ad 2; *Subst.* cap. 2 (50-57).

1783. — SCIENDUM est autem quod ARISTOTELES probare nititur non solum esse aliquas substantias intellectuales absque corpore, sed quod sunt eiusdem numeri cuius sunt motus deprehensi in caelo, neque pauciores.

1784. — *a*) Probat enim quod non sunt aliqui motus in caelo qui a nobis deprehendi non possint, per hoc quod omnis motus qui est in caelo, est propter motum alicuius stellae, quae sensibilis est: orbes enim deferunt stellas; motus autem deferentis est propter motum delati.

b) Item probat quod non sunt aliquae substantiae separatae a quibus non proveniant aliqui motus in caelo: quia, cum motus caelestes ordinentur ad substantias separatas sicut ad fines, si essent aliae substantiae separatae quam illae quas numerat, essent aliqui motus in eas ordinati sicut in fines; aliter essent motus imperfecti.

c) Unde ex his concludit quod non sunt plures substantiae separatae quam motus deprehensi, et qui possunt deprehendi, in caelo: praesertim cum non sint plura corpora caelestia eiusdem speciei, ut sic etiam possint esse plures motus nobis incogniti.

1785. — Haec autem probatio non habet necessitatem. In his enim quae sunt ad finem, sumitur necessitas ex fine, sicut ipsemet docet in II *Physicorum*: non autem e converso. Unde, si motus caelestes ordinantur in substantias separatas sicut in fines, ut ipsemet dicit, non potest concludi necessario numerus substantiarum praedictarum ex numero motuum. Potest enim dici quod sunt aliquae substantiae separatae altioris naturae quam illae quae sunt proximi fines motuum caelestium: sicut, si instrumenta artificialia sunt propter homines qui per ea operantur, nihil prohibet esse alios homines qui per instrumenta huiusmodi non operantur immediate, sed imperant operantibus. Et ideo ipse ARISTOTELES hanc rationem non inducit quasi necessariam, sed tanquam probabilem: dicit enim: *Quare substantias et principia*

CAPÍTULO XCII
SOBRE A PLURALIDADE DAS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS

1. É preciso saber, no entanto, que Aristóteles (XII Metafísica 8, 1074a; Cmt 9, 2563ss) se esforça para provar que não só há substâncias intelectuais sem corpo, como também que elas correspondem em número aproximado aos movimentos observados no céu.

Com efeito, mostra que não há no céu movimentos que não possam ser observados por nós, porque todo movimento que há no céu existe por causa do movimento de alguma estrela que é visível, porque as esferas conduzem às estrelas, e os movimentos de quem leva alguma coisa se realiza por causa desta coisa. Igualmente mostra que não há substâncias separadas das quais não provenham movimentos no céu, pois, como os movimentos celestes se ordenam para as substâncias separadas como para o fim, se houvesse outras substâncias separadas além das que ele enumera, haveria também outros ordenados para elas como para o fim, porque, de outro modo, seriam movimentos imperfeitos. Donde concluir ele que não há maior número de substâncias separadas do que o dos movimentos elevados no céu, sobretudo por não haver muitos corpos celestes da mesma espécie, de modo a haver também muitos movimentos desconhecidos.

2. Esta prova, porém, não é necessária. Ora, nas coisas dirigidas para o fim, a necessidade provém do fim, como ele mesmo ensina (II Física 2, 194a; Cmt 4, 172s; 9, 199b; Cmt 15), mas o contrário não acontece. Por isso, se os movimentos celestes se ordenam para as substâncias separadas como para o fim, como ele mesmo o diz, não se pode inferir necessariamente o número das referidas substâncias do número dos movimentos. Pode-se, no entanto, dizer que há algumas substâncias separadas de natureza mais elevada do que as que são fins dos movimentos celestes. Assim, por exemplo, se os instrumentos artificiais existem por causa dos homens que por eles operam, nada impede que haja outros homens que não operam imediatamente por estes instrumentos, mas que dirijam os que por eles operam. E assim mesmo Aristóteles não apresenta essa razão como necessária, mas como provável. E afirma: *É razoável enumerar as substâncias e os princípios, mas deixemos*

aos que melhor conhecem a tarefa de chegar a conclusões necessárias (XI Metafísica 8, 1074a; Cmt 10, 2586).

3. Resta, pois, demonstrar que as substâncias intelectuais separadas dos corpos são em número muito maior do que os movimentos celestes.

Com efeito, as substâncias intelectuais, segundo o seu gênero, transcendem toda natureza corpórea. Convém, pois, admitir nelas um grau mais elevado acima da natureza corpórea. Ora, há as substâncias intelectuais elevadas acima da substância corpórea somente quanto à natureza genérica, as quais, no entanto, se unem como forma aos corpos, como se depreende do que foi acima exposto (c. LXVIII). E porque o ser das substâncias intelectuais, segundo o seu gênero, nenhuma dependência tem do corpo, como foi provado (c. prec.), há um grau mais elevado das ditas substâncias que, embora não se unam ao corpo como forma, são, no entanto, os motores próprios de determinados corpos. E, semelhantemente, a natureza da substância intelectual não depende do impulso, porque o seu movimento é conseqüência da principal operação delas, que é o conhecimento intelectivo. Haverá, pois, algum grau mais elevado de substâncias intelectuais que não são os motores próprios de um corpo, mas superiores aos motores.

4. Além disso, como o agente natural opera por sua forma natural, também o agente intelectual opera por sua forma intelectual, como se observa nos que operam pela arte. Assim como o agente natural é proporcionado ao paciente devido à sua forma natural, também o agente intelectual é proporcionado ao paciente e ao efeito pela forma intelectual, para que seja do mesmo gênero a forma intelectual que possa ser introduzida pela ação do agente na matéria recipiente. Logo, é necessário que os motores próprios das esferas que movem pelo intelecto, se quisermos manter a opinião de Aristóteles (cf. c. LXX), possuam tantas inteligências quantas são exigidas pelos movimentos das esferas e realizáveis nas coisas. Por isso, vemos que é mais universal a forma do intelecto especulativo do que a do intelecto prático e, entre as artes, é mais universal a concepção da arte ordenadora do que a da executora. É, pois, necessário admitir graus nas substâncias intelectuais, segundo os graus da operação intelectual que lhes é própria. Há, pois, substâncias intelectuais acima das que são motores próprios e próximos de determinadas esferas.

5. Além disso, vê-se a ordem universal exigir que o que é mais elevado nas coisas exceda em quantidade e número às inferiores, porque as inferiores são vistas existir por causa daquelas. Por isso, convém que as mais elevadas, que existem por si mesmas, multipliquem-se quanto é possível. Por isso, também vemos que os corpos celestes, que são incorruptíveis, tanto excedem os corruptíveis, isto é, os corpos elementares, de modo que estes não tenham considerável quantidade comparados com aqueles. Ora, como os corpos celestes

immobilia rationabile est tot aestimare: necessarium enim dimittatur fortioribus dicere.

1786. — Restat igitur ostendendum quod sunt multo plures substantiae intellectuales a corporibus separatae quam sint motus caelestes.

1787. — Substantiae enim intellectuales secundum suum genus transcendunt omnem naturam corpoream. Oportet igitur accipere gradum in praedictis substantiis secundum elevationem earum supra corpoream naturam. Sunt autem quaedam intellectuales substantiae elevatae supra corpoream substantiam secundum sui generis naturam tantum, quae tamen corporibus uniuntur ut formae, ut ex praemissis (cap. 68) patet. Et quia esse substantiarum intellectualium secundum suum genus nullam a corpore dependentiam habet, ut supra (cap. praec.) probatum est, invenitur altior gradus dictarum substantiarum, quae etsi non uniantur corporibus ut formae, sunt tamen proprii motores aliquorum corporum determinatorum. Similiter autem natura substantiae intellectualis non dependet a movendo: cum movere sit consequens ad principalem eorum operationem, quae est intelligere. Erit igitur et aliquis gradus altior substantiarum intellectualium, quae non sunt proprii motores aliquorum corporum, sed superiores motoribus.

1788. — Amplius. Sicut agens per naturam agit per suam formam naturalem, ita agens per intellectum agit per formam intellectus: ut patet in his qui agunt per artem. Sicut igitur agens per naturam est proportionatum patienti ratione suae formae naturalis, ita agens per intellectum est proportionatum patienti et facto per formam intellectus: ut scilicet huiusmodi sit forma intellectiva quod possit induci per actionem agentis in materiam recipientem. Oportet igitur proprios motores orbium, qui per intellectum movent, si in hoc opinionem ARISTOTELIS sustinere volumus (cfr. cap. 70), tales intelligentias habere quales sunt explicabiles per motus orbium, et producibiles in rebus naturalibus. Sed supra huiusmodi conceptiones intelligibiles est accipere aliquas universaliores: intellectus enim universalius apprehendit formas rerum quam sit esse earum in rebus; unde videmus quod universalior est forma intellectus speculativi quam practici, et inter artes practicas universalior est conceptio artis imperantis quam exequentis. Oportet autem substantiarum intelligibilium gradus accipere secundum gradum intellectualis operationis quae est eis propria. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales supra illas quae sunt proprii et proximi motores determinatorum orbium.

1789. — Adhuc. Ordo universi exigere videtur ut illud quod est in rebus nobilius, excedat quantitate vel numero ignobiliora: ignobiliora enim videntur esse propter nobiliora. Unde oportet quod nobiliora, quasi propter se existentia, multiplicentur quantum possibile est. Et ideo videmus quod corpora incorruptibilia, scilicet caelestia, in tantum excedunt corruptibilia, scilicet elementaria, ut quasi haec non habeant notabilem quantitatem in comparatione ad illa.

Sicut autem caelestia corpora digniora sunt elementaribus, ut incorruptibilia corruptibilibus; ita substantiae intellectuales omnibus corporibus, ut immobile et immateriale mobili et materiali. Excedunt igitur in numero intellectuales substantiae separatae omnium rerum materialium multitudinem. Non igitur comprehenduntur numero caelestium motuum.

1790. — Item. Species rerum materialium non multiplicantur per materiam, sed per formam. Formae autem quae sunt extra materiam, habent esse completius et universalius quam formae quae sunt in materia: nam formae in materia recipiuntur secundum materiae capacitatem. Non videntur igitur esse minoris multitudinis formae quae sunt extra materiam, quas dicimus substantias separatas, quam sint species materialium rerum.

1791. — *a*) Non autem propter hoc dicimus quod substantiae separatae sint species istorum sensibilium: sicut PLATONICI senserunt. Cum enim non possent ad praedictarum substantiarum notitiam pervenire nisi ex sensibilibus, apposuerunt istas substantias esse eiusdem speciei cum istis, vel magis *species istarum:* sicut, si aliquis non videret solem et lunam et alia astra, et audiret esse quaedam corpora incorruptibilia, nominaret ea nominibus istorum corporum corruptibilium, existimans ea esse eiusdem speciei cum istis. Quod non esset possibile.

b) Similiter etiam impossibile est substantias immateriales esse eiusdem speciei cum materialibus, vel species ipsarum: cum materia sit de ratione speciei horum sensibilium, licet non *haec materia*, quae est proprium principium individui; sicut de ratione speciei hominis sunt carnes et ossa, non autem hae carnes et haec ossa, quae sunt principia Socratis et Platonis.

c) Sic igitur non dicimus substantias separatas esse species istorum sensibilium: sed esse alias species nobiliores istis, quanto purum est nobilius permixto. Et tunc illas substantias esse plures oportet istis speciebus rerum materialium.

1792. — Adhuc. Magis est aliquid multiplicabile secundum suum esse intelligibile quam secundum suum esse materiale. Multa enim intellectu capimus quae in materia esse non possunt: ex quo contingit quod cuilibet rectae lineae finitae potest mathematice fieri additio, non autem naturaliter; raritas etiam corporum, velocitas motuum, et diversitas figurarum, in infinitum augeri comprehenditur secundum intellectum, quamvis sit impossibile in natura sic esse. Substantiae autem separatae sunt in esse intelligibili secundum suam naturam. Maior igitur multiplicitas in eis est possibilis quam in rebus materialibus, secundum proprietatem et rationem pensatam generis utriusque. *In perpetuis autem non differt esse et posse* (cfr. 1777). Excedit igitur multitudo substantiarum separatarum multitudinem materialium corporum.

são mais elevados que os elementares, como o são os incorruptíveis em comparação com os corruptíveis, também as substâncias intelectuais serão mais numerosas que os corpos, pois são imóveis e imateriais e estes, móveis e materiais. Por conseguinte, as substâncias intelectuais separadas excedem em número a multidão de todas as coisas materiais. Logo, não estão limitadas pelo número dos movimentos celestes.

6. Além disso, as espécies das coisas materiais não se multiplicam pela matéria, mas pela forma. Ora, as formas que estão fora da matéria possuem o ser mais completo e mais universal do que as formas que estão na matéria segundo a capacidade da matéria. Não se vê, pois, que as formas que estão fora da matéria, chamadas de substâncias separadas, sejam em número menor do que as espécies das coisas materiais.

7. No entanto, por esse motivo não afirmamos que as substâncias separadas são as espécies dessas coisas sensíveis, como pensavam os platônicos. Com efeito, como não se pode chegar ao conhecimento das ditas substâncias a não ser pelas coisas sensíveis, afirmaram que aquelas substâncias são da mesma espécie que estas, ou melhor, que são as espécies delas. Assim, por exemplo, alguém que não visse o sol, a lua e os demais astros, e ouvisse falar em corpos incorruptíveis, denominá-los-ia pelos nomes dos corpos corruptíveis, pensando serem da mesma espécie.

Ademais, é impossível também que as substâncias imateriais sejam da mesma espécie que as materiais ou sejam espécies delas, porque, a matéria é da natureza da espécie destas coisas sensíveis, embora não o seja uma determinada matéria que é o princípio próprio da individuação. Assim também, por exemplo, as carnes e os ossos são da matéria da espécie humana, mas não são carnes determinadas e ossos determinados, que são os princípios para Sócrates e Platão.

Assim, pois, não afirmamos que as substâncias separadas são as espécies das coisas sensíveis, mas que são espécies mais elevadas que as delas, tanto quanto o puro é mais elevado que o misturado. E assim é necessário que aquelas substâncias sejam em número maior que o das espécies das coisas materiais.

8. Além disso, uma coisa é mais multiplicável segundo o seu ser inteligível do que segundo o seu ser material. Com efeito, conhecemos pelo intelecto muitas coisas que não estão na matéria. Por isso acontece, por exemplo, que a qualquer linha reta finita pode-se matematicamente fazer adição; não, porém, na natureza. Também a subtileza dos corpos, a velocidade dos movimentos e a diversidade das figuras, sendo indefinidamente aumentados, são compreendidos pelo intelecto, embora seja impossível tal se dar na natureza. Ora, as substâncias separadas estão, pela sua natureza, em ser inteligível. Por isso, é possível haver maior multiplicidade delas do que das substâncias materiais, segundo a consideração da propriedade e da natureza do gênero delas. Ora, nas coisas eternas não há diferença entre o ser e a possibilidade. Por conseguinte, a multidão das substâncias separadas excede a multidão dos corpos materiais.

9. Essas verdades são confirmadas pela Sagrada Escritura, quando diz: *Milhares de milhares o serviam, e dez mil milhares assistiam-no* (Dn 7, 10).

Diz também Dionísio que o número daquelas substâncias *excede toda multidão material* (As Hierarquias Celestes 14; PG 3, 321A).

10. Pelo exposto, fica excluído o erro dos que afirmam serem as substâncias separadas do número dos movimentos celestes ou do número das esferas celestes. Fica também excluído o erro do Rabi Moisés Maimônides, ao afirmar que o número dos anjos declarado nas Escrituras não é o número das substâncias separadas, mas o das forças inferiores, como se a força concupiscível fosse chamada de espírito da concupiscência, etc. (II Guia dos Perplexos 4).

1793. — *a*) His autem attestatur SACRA SCRIPTURA. Dicitur enim DAN. 7, 10: *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei.*

b) Et DIONYSIUS, 14 cap. *Cael. Hier.*, dicit quod numerus illarum substantiarum *excedit omnem materialem multitudinem.*

1794. — *a*) Per hoc autem excluditur error DICENTIUM substantias separatas secundum numerum motuum caelestium, aut secundum numerum sphaerarum caelestium esse.

b) Et error RABBI MOYSI, qui dixit numerum angelorum qui in Scriptura ponitur, non esse numerum substantiarum separatarum, sed virtutum in istis inferioribus: sicut si vis concupiscibilis dicatur *spiritus concupiscentiae*, et sic de aliis.

CAPÍTULO XCIII
NÃO HÁ MUITAS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS DA MESMA ESPÉCIE

1. Depreende-se do que acima foi dito acerca dessas substâncias, que não há muitas substâncias separadas da mesma espécie.

Com efeito, foi acima demonstrado (c. LI e XCI) que as substâncias separadas são qüididades subsistentes. Ora, a espécie da coisa é significada pela definição, que é *sinal da qüididade da coisa* (I Tópicos 5, 101b). Por isso, as qüididades subsistentes são espécies subsistentes. Logo, não pode haver várias substâncias separadas se não houver várias espécies.

2. Além disso, as coisas que se diferenciam numericamente e têm unidade específica possuem matéria, pois a diferença que vem da forma leva à diversidade específica; a que vem da matéria, à diversidade numérica. Ora, as substâncias separadas são totalmente destituídas de matéria, que nem é parte delas, nem à matéria se unem como forma. Logo, é impossível haver várias substâncias separadas da mesma espécie.

3. Além disso, nas coisas corruptíveis há vários indivíduos numa espécie, para que a natureza da espécie, que não pode ser perpetuamente conservada em um indivíduo, conserve-se em muitos. Por isso, nos corpos incorruptíveis há um só indivíduo em cada espécie. Ora, a natureza da substância separada pode ser conservada em um indivíduo, porque os indivíduos nela são incorruptíveis, como acima foi demonstrado (c. LV). Não convém, pois, haver vários indivíduos da mesma espécie naquelas substâncias.

4. Além disso, em cada indivíduo, o que pertence à espécie é superior ao princípio de individuação que não pertence à essência da espécie. Por isso, a multiplicação das espécies acrescenta ao universo maior elevação que a multiplicação dos indivíduos de uma espécie. Ora, a perfeição do universo consiste, antes de tudo, nas substâncias separadas. Por isso, mais convém à perfeição do universo haver pluralidade diversificada segundo as espécies, que haver multiplicidade numérica na mesma espécie.

CAP. XCIII. - QUOD IN SUBSTANTIIS SEPARATIS NON SUNT MULTAE UNIUS SPECIEI.

LOCI CONGR. - *Ente*, cap. 5 (31-32); II *Sent.* dist. 3, q. 1, aa. 4, 5; *Spirit.* a. 8; I, q. 50, a. 4; *Unit.* cap. 5 (247-249).

1795. — Ex his autem quae de istis substantiis praemissa sunt, ostendi potest quod non sunt plures substantiae separatae unius speciei.

1796. — Ostensum est enim supra (capp. 51, 91) quod substantiae separatae sunt quaedam quidditates subsistentes. Species autem rei est quam significat definitio, quae est *signum quidditatis rei*. Unde quidditates subsistentes sunt species subsistentes. Plures ergo substantiae separatae esse non possunt nisi sint plures species.

1797. — Adhuc. Quaecumque sunt idem specie differentia autem numero, habent materiam: differentia enim quae ex forma procedit, inducit diversitatem speciei; quae autem ex materia, inducit diversitatem secundum numerum. Substantiae autem separatae non habent omnino materiam, neque quae sit pars earum, neque cui uniantur ut formae. Impossibile est igitur quod sint plures unius speciei.

1798. — Amplius. Ad hoc sunt plura individua in una specie in rebus corruptibilibus, ut natura speciei, quae non potest perpetuo conservari in uno individuo, conservetur in pluribus: unde etiam in corporibus incorruptibilibus non est nisi unum individuum in una specie. Substantiae autem separatae natura potest conservari in uno individuo: eo quod sunt incorruptibiles, ut supra (cap. 55) ostensum est. Non igitur oportet esse plura individua in illis substantiis eiusdem speciei.

1799. — Item. Id quod est speciei in unoquoque, dignius est eo quod est individuationis principium, praeter rationem speciei existens. Multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis universo quam multiplicatio individuorum in una specie. Perfectio autem universi maxime consistit in substantiis separatis. Magis igitur competit ad perfectionem universi quod sint plures secundum speciem diversae, quam quod sint multae secundum numerum in eadem specie.

1800. — Praeterea. Substantiae separatae sunt perfectiores quam corpora caelestia. Sed in corporibus caelestibus, propter eorum perfectionem, non invenitur nisi unum individuum unius speciei: tum quia unumquodque eorum constat ex tota materia suae speciei; tum quia in uno individuo est perfecte virtus speciei ad complendum illud in universo ad quod illa species ordinatur, sicut praecipue patet in sole et luna. Multo igitur magis in substantiis separatis non invenitur nisi unum individuum in una specie.

5. Além disso, as substâncias separadas são mais perfeitas que os corpos celestes. Ora, nos corpos celestes, devido à perfeição deles, não há senão um indivíduo de cada espécie, já porque cada um deles está constituído de toda a matéria da sua espécie, já porque em um só indivíduo está em toda a perfeição a virtude da espécie para realizar no universo aquilo para o qual a espécie se ordena, como se verifica sobretudo no sol e na lua. Assim sendo, com muito mais razão não se encontra nas substâncias separadas senão um indivíduo em cada espécie.

CAP. XCIV. - Quod substantia separata et anima non sunt unius speciei.

Loci congr. - II *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 6; *Anima*, a. 7; I, q. 75, a. 7.

1801. — Ex his autem ulterius ostenditur quod anima non est eiusdem speciei cum substantiis separatis.

1802. — Maior enim est differentia animae humanae a substantia separata quam unius substantiae separatae ab alia. Sed substantiae separatae omnes ad invicem specie differunt, ut ostensum est (cap. praec.). Multo igitur magis substantia separata ab anima.

1803. — Amplius. Unaquaeque res habet proprium esse secundum rationem suae speciei: quorum enim est diversa ratio essendi, horum est diversa species. Esse autem animae humanae et substantiae separatae non est unius rationis: nam in esse substantiae separatae non potest communicare corpus, sicut potest communicare in esse animae humanae, quae secundum esse unitur corpori ut forma materiae. Anima igitur humana differt specie a substantiis separatis.

1804. — Adhuc. Quod habet secundum seipsum speciem, non potest esse eiusdem speciei cum eo quod non habet secundum se speciem, sed est pars speciei. Substantia autem separata habet per seipsam speciem: anima autem non, sed est pars speciei humanae. Impossibile est igitur quod anima sit eiusdem speciei cum substantiis separatis: nisi forte homo esset eiusdem speciei cum illis, quod patet esse impossibile.

1805. — Praeterea. Ex propria operatione rei percipitur species eius: operatio enim demonstrat virtutem, quae indicat essentiam. Propria autem operatio substantiae separatae et animae intellectivae est intelligere. Est autem omnino alius modus intelligendi substantiae separatae et animae: nam anima intelligit a phantasmatibus accipiendo; non autem substantia separata, cum non habeat organa corporea, in quibus oportet esse phantasmata. Non sunt igitur anima humana et substantia separata unius speciei.

CAPÍTULO XCIV
A SUBSTÂNCIA SEPARADA E A ALMA NÃO SÃO DA MESMA ESPÉCIE

1. Prosseguindo as razões mencionadas, pode-se demonstrar que a alma não é da mesma espécie que a das substâncias separadas.

Com efeito, é maior a diferença existente entre a alma humana e a substância separada do que a existente entre uma substância separada e outra. Ora, todas as substâncias separadas diferenciam-se entre si especificamente, como foi demonstrado (c. prec.). Por conseguinte, muito maior será a diferença da substância separada para a alma.

2. Além disso, cada coisa tem o seu ser segundo a essência da espécie, pois nas coisas nas quais a essência do ser é diversa, as espécies são diversas. Ora, o ser da alma humana e as substâncias separadas não são essências idênticas, pois o ser da substância separada não pode unir-se a corpo, como o pode o ser das almas humanas que, segundo este ser, unem-se ao corpo como a forma à matéria. Por isso, a alma humana diferencia-se especificamente das substâncias separadas.

3. Além disso, aquilo que tem a espécie em si mesmo não pode ser da mesma espécie daquilo que não a tem em si mesmo, mas é parte da espécie. Ora, a substância separada tem a espécie em si mesma, não, porém, a alma humana, que é parte da espécie humana. Logo, é impossível que a alma seja da mesma espécie das substâncias separadas, a não ser que, por acaso, o homem tivesse a mesma espécie delas, o que é evidentemente impossível.

4. Além disso, conhece-se a espécie da coisa pela sua operação, pois a operação revela potência que assinala a essência. Ora, a operação própria da substância separada da alma intelectiva é a intelecção. Mas o modo de intelecção da substância separada e o da alma são totalmente diversos, porque esta tem a intelecção proveniente dos fantasmas, ao passo que aquela não a tem assim, porque não possui órgãos corpóreos, nos quais devem estar os fantasmas. Logo, a alma humana e a substância separada não são da mesma espécie.

CAPÍTULO XCV
DONDE PROVÉM O GÊNERO E A ESPÉCIE DAS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS

1. Importa, no entanto, considerar de que maneira se diversifica a espécie nas substâncias separadas. Com efeito, nas coisas materiais, que são de espécies diversas em um só gênero, o conceito de gênero é tomado dc princípio material, e a diferença específica, do princípio formal. Assim, por exemplo, no homem, a natureza sensitiva, da qual provém o conceito de *animal*, é material em relação à natureza intelectual, da qual se toma a natureza específica, isto é, o *racional*. Logo, se as substâncias separadas não são compostas de matéria e forma, segundo o acima exposto (c.L), não se vê como nelas se possa formar o gênero e a diferença específica.

2. Por isso, convém saber que as diversas espécies das coisas possuem em graduações a natureza entitativa. Com efeito, logo na primeira divisão do *ente* temos o ente perfeito, isto é, o ente que existe e que está em si mesmo em ato, e o ente imperfeito, o ente que está em outro e em potência. Do mesmo modo , percorrendo todas as coisas, vê-se que uma espécie acrescenta à outra uma grande perfeição, como a dos animais, à das plantas. Com efeito, os animais se movem; não, porém, as plantas. E também nas cores encontra-se uma espécie mais perfeita que a outra, conforme se aproximam do branco. Por isso, Aristóteles disse: *As definições das coisas são como os números, nos quais, tirada ou acrescentada a unidade, varia a espécie numérica* (VIII Metafísica 3, 1043b; Cmt 3, 1723). Assim sendo, se tirarmos ou acrescentarmos nas definições uma diferença, temos uma espécie diversa.

3. Por isso, a razão da determinação de uma espécie consiste em ser a natureza comum colocada em determinado grau de ente. E porque nas coisas compostas de matéria e forma, a forma é como termo, e aquilo que por ela é determinado é matéria ou elemento material, é necessário que a natureza do gênero se tire do elemento material, e a da diferença específica, do elemento formal. Por isso, da diferença e do gênero, como também da matéria e da forma, se faz um único ente. E assim como a natureza constituída de matéria e forma é una e única, também a diferença não acrescenta ao gênero uma natureza estranha, mas ela é uma certa determinação da própria natureza do gênero. Assim, por exemplo, se tomarmos como gênero *animal dotado de pés*, é evidente que esta diferença nada acrescenta de estranho ao gênero.

4. Depreende-se daí que a determinação que sobrevém ao gênero e à diferença específica, trazida pela diferença, é causada por um princípio que não é a natureza do gênero, porque a natureza, expressa na definição, é composta de matéria e forma, isto é, de um elemento determinado e de outro determinante. Por isso, se houver alguma natureza simples esta será determinada por si mesma, nem terá necessidade de duas partes, numa determinada e outra determinante. Por conseguinte, a essência do gênero será tomada do próprio conceito de natureza; tomar-se-á, porém, a

CAP. XCV. - QUOMODO ACCIPIATUR GENUS ET SPECIES IN SUBSTANTIIS SEPARATIS.

LOCI CONGR. - *Ente*, cap. 5 (32); II *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 5; I, q. 50, a. 3 ad 1; a. 4 ad 2; *Comp.* cap. 77 (135).

1806. — OPORTET autem considerare secundum quid diversificatur species in substantiis separatis. In rebus enim materialibus quae sunt diversarum specierum unius generis existentes, ratio generis ex principio materiali sumitur, differentia speciei a principio formali: natura enim sensitiva, ex qua sumitur ratio *animalis*, est materiale in homine respectu naturae intellectivae, ex qua sumitur differentia specifica hominis, scilicet *rationale*. Si igitur substantiae separatae non sunt ex materia et forma compositae, ut ex praemissis (cap. 50), patet, non apparet secundum quid in eis genus et differentia specifica accipi possit.

1807. — Scire igitur oportet quod diversae rerum species gradatim naturam entis possident. Statim enim in prima *entis* divisione invenitur hoc quidem perfectum, scilicet ens per se et ens actu: aliud vero imperfectum, scilicet ens in alio et ens in potentia. Et eodem modo discurrenti per singula apparet unam speciem super aliam aliquem gradum perfectionis adiicere: sicut animalia super plantas, et animalia progressiva super animalia immobilia; in coloribus etiam una species alia perfectior invenitur, secundum quod est albedini propinquior. Propter quod ARISTOTELES, in VIII *Metaph.*, dicit quod *definitiones rerum sunt sicut numerus, in quo unitas subtracta vel addita speciem numeri variat:* per quem modum in definitionibus, si una differentia subtrahatur vel addatur, diversa species invenitur.

1808. — Ratio igitur determinatae speciei consistit in hoc quod natura communis in determinato gradu entis collocatur. Et quia in rebus ex materia et forma compositis forma est quasi terminus, id autem quod terminatur per eam est materia vel materiale: oportet quod ratio generis sumatur ex materiali, differentia vero specifica ex formali. Et ideo ex differentia et genere fit unum sicut ex materia et forma. Et sicut una et eadem est natura quae ex materia et forma constituitur, ita differentia non addit quandam extraneam naturam super genus, sed est quaedam determinatio ipsius naturae generis: ut, si genus accipiatur *animal pedes habens*, differentia eius est *animal duos pedes habens;* quam quidem differentiam nihil extraneum super genus addere, manifestum est.

1809. — *a*) Unde patet quod accidit generi et differentiae quod determinatio quam differentia importat, ex alio principio causetur quam natura generis, ex hoc quod natura quam significat definitio, est composita ex materia et forma sicut ex terminante et terminato. Si igitur est aliqua natura simplex, ipsa quidem per seipsam erit terminata, nec oportebit quod habeat duas partes, quarum una sit terminans et alia terminata. Ex ipsa igitur ratione naturae sumetur ratio

generis: ex terminatione autem eius secundum quod est in tali gradu entium, sumetur eius differentia specifica.

b) Ex quo etiam patet quod, si aliqua natura est non terminata, sed infinita in se, sicut supra (*lib.* I, cap. 43) ostensum est de natura divina, non est in ea accipere neque genus neque speciem; quod est consonum his quae supra (ibid., cap. 25; cap. 32, 286), de Deo ostendimus.

c) Patet etiam ex praemissis quod, cum diversae species in substantiis separatis accipiantur secundum quod diversos gradus sortiuntur; in una autem specie non sunt plura individua: quod non sunt in substantiis separatis duae aequales secundum ordinem, sed una naturaliter est altera superior. Unde et IOB 38, 33 dicitur: *Numquid nosti ordinem caeli?* Et DIONYSIUS dicit, X cap. *Caelestis Hierarchiae,* quod sicut in tota angelorum multitudine est hierarchia suprema, media et infima; ita in qualibet hierarchia est ordo supremus, medius et infimus; et in quolibet ordine supremi, medii et infimi.

1810. — Per hoc autem excluditur positio ORIGENIS, qui dixit a principio omnes substantias spirituales aequales creatas fuisse, inter quas etiam animas connumerat: diversitas autem quae in huiusmodi substantiis invenitur, quod quaedam est unita corpori, quaedam non unita, et quaedam altior, quaedam vero inferior, provenit ex differentia meritorum. Ostensum est enim hanc differentiam graduum naturalem esse; et quod anima non est eiusdem speciei cum substantiis separatis; nec ipsae substantiae separatae ad invicem; nec etiam secundum ordinem naturae aequales.

definição específica da determinação segundo a qual pertence a um determinado grau de ente. Daí também ficar esclarecido que, se há alguma natureza indeterminada e infinita em si mesma, como acima foi demonstrado quanto à natureza divina (l. I, c. XLIII); nela não há gênero nem espécie, o que está segundo ao que acima dissemos a respeito de Deus (ibid c. XXV).

Depreende-se ainda do exposto que as diversas espécies de substâncias se tomam separadas devido aos seus diversos graus, porque não há indivíduos, nem dois iguais, em uma espécie, mas uma é por natureza superior à outra. Por isso diz a Escritura: *Conheceste, por acaso, a ordem do céu?* (Jó 38, 33). Diz também Dionísio: *Assim como em toda a multidão dos anjos há a hierarquia suprema, a média e a ínfima, assim também em cada hierarquia há ordem suprema, média e ínfima, e , em cada ordem, os anjos supremos, médios e ínfimos* (As Hierarquias Celestes 10; PG 3, 272D-273B).

5. Com isto fica excluída a sentença de Orígenes (II Sobre os Princípios 9; PG 11, 229A-233B), que disse serem todas as criaturas espirituais criadas no princípio (e entre elas, colocou as almas), mas que a diversidade encontrada nessas substâncias (a saber, que umas estão unidas a corpo, e outras não; que uma é mais elevada, e outra menos) provém da diferença dos seus méritos. Demonstrou-se acima, porém, que esta diferença de graus é natural, e que a alma não é da mesma espécie que as substâncias separadas, que estas também não são da mesma espécie, nem iguais segundo a ordem natural.

CAP. XCVI. - QUOD SUBSTANTIAE SEPARATAE NON ACCIPIUNT COGNITIONEM A SENSIBILIBUS.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 3, q. 3, a. 1 ad 2; *Nom.* VII, lect. 2 (710-712); *Causis*, lect. 10; *Verit.* q. 8, a. 9; I, q. 55, a. 2.

1811. — Ex praemissis ostendi potest quod substantiae separatae non accipiunt intellectivam cognitionem de rebus ex sensibilibus.

1812. — Sensibilia enim secundum suam naturam nata sunt apprehendi per sensum, sicut intelligibilia per intellectum. Omnis igitur substantia cognoscitiva ex sensibilibus cognitionem accipiens, habet cognitionem sensitivam: et per consequens habet corpus naturaliter unitum, cum cognitio sensitiva sine organo corporeo esse non possit. Substantiae autem separatae non habent corpora naturaliter sibi unita, ut superius (cap. 91) est ostensum. Non igitur intellectivam cognitionem ex rebus sensibilibus sumunt

1813. — Amplius. Altioris virtutis oportet esse altius obiectum. Virtus autem intellectiva substantiae separatae est altior quam vis intellectiva animae humanae: cum intellectus animae humanae sit infimus in ordine intellectuum, ut ex praemissis (ibid.) patet. Intellectus autem animae humanae obiectum

CAPÍTULO XCVI
O CONHECIMENTO DAS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS NÃO PROVÉM DOS SENTIDOS

1. Do exposto, conclui-se que as substâncias separadas não recebem dos sentidos o conhecimento intelectivo.

Com efeito, as coisas sensíveis são por natureza destinadas a serem percebidas pelos sentidos, como as inteligíveis, pelo intelecto. Por isso, toda substância dotada de conhecimento, que procede das coisas sensíveis, possui conhecimento sensitivo. Conseqüentemente, tem por natureza união com corpo, porque este conhecimento não se processa sem órgão corpóreo. Ora, as substâncias separadas não têm por natureza corpo unido a si, como acima foi demonstrado (c. XCI). Logo, elas não recebem dos sentidos o conhecimento intelectivo.

2. Além disso, potência mais elevada exige objeto mais elevado. Ora, a potência intelectiva da alma separada é superior à potência intelectiva da alma humana, porque o intelecto desta alma é o ínfimo de todos os intelectos, como se depreende do que foi dito (ibid.). Ora, o objeto do intelecto da alma humana é o fantas-

ma, como acima foi exposto (c. LX), que é superior, na ordem dos objetos, às coisas sensíveis existentes fora da alma, como se observa na ordem das potências cognitivas. Por isso, o objeto da substância separada não pode ser a coisa existente fora da alma, de modo a receber diretamente dela o conhecimento ou os fantasmas. Ora, na ordem dos objetos do conhecimento, nada é mais elevado que o inteligível em ato. Logo, as substâncias separadas não recebem das coisas sensíveis o conhecimento intelectivo, mas recebem a intelecção das coisas inteligíveis por si mesmas.

3. Além disso, a ordem dos intelectos corresponde à ordem dos inteligíveis. Ora, as coisas inteligíveis por si mesmas são superiores, na ordem dos inteligíveis, às que só são inteligíveis porque nós as tornamos inteligíveis. E tais devem ser todos os inteligíveis provenientes das coisas sensíveis, porque estas não são inteligíveis por si mesmas e também assim são os inteligíveis conhecidos por nosso intelecto. Por isso, sendo superior ao nosso intelecto, o intelecto da substância separada não conhece os inteligíveis por via dos sentidos e sim os que são por si mesmos inteligíveis em ato.

4. Além disso, o modo da operação própria de uma coisa proporcionalmente corresponde ao modo da sua substância e natureza. Ora, a substância separada é intelecto que subsiste por si mesmo, não em corpo. Por isso, a sua operação intelectual far-se-á em relação aos inteligíveis não ligados a corpo. Ora, todos os inteligíveis vindos das coisas sensíveis estão de algum modo ligados a corpos, como, por exemplo, os nossos inteligíveis nos fantasmas, que estão em órgão corpóreo. Logo, as substâncias separadas não recebem dos sentidos o conhecimento.

5. Além disso, assim como a matéria-prima é ínfima nas coisas sensíveis e, por isso, é apenas potência para todas as formas sensíveis, também o intelecto possível, que é o ínfimo na ordem dos inteligíveis, está em potência para todos os inteligíveis, como se depreende do que foi acima exposto (c. LXXVIII). Ora, as coisas que estão na ordem sensível acima da matéria prima têm a sua forma em ato, pela qual se constituem no ser sensível. Por isso, as substâncias separadas que, na ordem dos inteligíveis, estão acima do intelecto possível humano, estão também em ato no ser inteligível. Com efeito, o intelecto, recebendo do sensível o conhecimento, não está em ato, mas em potência, quanto ao ser inteligível. Logo, a substância separada não recebe dos sensíveis o conhecimento.

6. Além disso, a perfeição de uma natureza superior não depende da natureza inferior. Ora, a perfeição das substâncias separadas, por ser intelectual, está na intelecção. Por conseguinte, o conhecimento intelectivo delas não depende das coisas sensíveis, de modo a receber delas o conhecimento.

7. Conclui-se daí que, nas substâncias separadas, não há intelecto agente nem intelecto possível, a não ser que sejam tomados em sentido equívoco. Com efeito, há o intelecto agente e intelecto possível na alma in-

est phantasma, ut supra (cap. 60, 1384. 1387) dictum est: quod est superius in ordine obiectorum quam res sensibilis extra animam existens, sicut ex ordine virtutum cognoscitivarum apparet. Obiectum igitur substantiae separatae non potest esse res existens extra animam, ut ab ea immediate accipiat cognitionem; neque phantasma. Relinquitur igitur quod obiectum intellectus substantiae separatae sit aliquid altius phantasmate. Nihil autem est altius phantasmate in ordine obiectorum cognoscibilium nisi id quod est intelligibile actu. Substantiae igitur separatae non accipiunt cognitionem intellectivam a sensibilibus, sed intelligunt ea quae sunt per seipsa etiam intelligibilia.

1814. — Adhuc. Secundum ordinem intellectuum est ordo intelligibilium. Sed ea quae sunt secundum seipsa intelligibilia, sunt superiora in ordine intelligibilium his quae non sunt intelligibilia nisi quia nos facimus ea intelligibilia. Eiusmodi autem oportet esse omnia intelligibilia a sensibilibus accepta: nam sensibilia non sunt secundum se intelligibilia. Huiusmodi autem intelligibilia sunt quae intelligit intellectus noster. Intellectus igitur substantiae separatae, cum sit superior intellectu nostro, non intelligit intelligibilia a sensibilibus accepta, sed quae sunt secundum se intelligibilia actu.

1815. — Amplius. Modus operationis propriae alicuius rei proportionaliter respondet modo substantiae et naturae ipsius. Substantia autem separata est intellectus per se existens, non in corpore aliquo. Operatio igitur intellectualis eius erit intelligibilium quae non sunt fundata in aliquo corpore. Omnia autem intelligibilia a sensibilibus accepta sunt in aliquibus corporibus aliqualiter fundata: sicut intelligibilia nostra in phantasmatibus, quae sunt in organis corporeis. Substantiae igitur separatae non accipiunt cognitionem ex sensibilibus.

1816. — Adhuc. Sicut materia prima est infimum in ordine rerum sensibilium, et per hoc est in potentia tantum ad omnes formas sensibiles; ita intellectus possibilis, infimus in ordine intelligibilium existens, est in potentia ad omnia intelligibilia, ut ex praemissis (cap. 78) patet. Sed ea quae sunt in ordine sensibilium supra materiam primam, habent in actu suam formam, per quam constituuntur in esse sensibili. Substantiae igitur separatae, quae sunt in ordine intelligibilium supra intellectum possibilem humanum, sunt actu in esse intelligibili: intellectus enim accipiens cognitionem a sensibilibus, non est actu in esse intelligibili, sed in potentia. Substantia igitur separata non accipit cognitionem a sensibilibus.

1817. — Adhuc. Perfectio naturae superioris non dependet a natura inferiori. Perfectio autem substantiae separatae, cum sit intellectualis, est in intelligendo. Earum igitur intelligere non dependet a rebus sensibilibus, sic quod ab eis cognitionem accipiat.

1818. — Patet autem ex hoc quod in substantiis separatis non est intellectus agens et possibilis, nisi forte aequivoce. Intellectus enim possibilis et agens in anima

intellectiva inveniuntur propter hoc quod accipit cognitionem intellectivam a sensibilibus: nam intellectus agens est qui facit species a sensibilibus acceptas esse intelligibiles actu; intellectus autem possibilis est qui est in potentia ad omnes formas sensibilium cognoscendas. Cum igitur substantiae separatae non accipiant cognitionem a sensibilibus, non est in eis intellectus agens et possibilis. Unde et ARISTOTELES, in III *de Anima*, intellectum possibilem et agentem inducens, dicit eos *in anima* oportere poni.

1819. — Item manifestum est in eisdem quod localis distantia cognitionem substantiae separatae impedire non potest. Localis enim distantia per se comparatur ad sensum: non autem ad intellectum, nisi per accidens, inquantum a sensu accipit; nam sensibilia secundum determinatam distantiam movent sensum. Intelligibilia autem actu, secundum quod movent intellectum, non sunt in loco, cum sint a materia corporali separata. Cum igitur substantiae separatae non accipiant intellectivam cognitionem a sensibilibus, in eorum cognitionem distantia localis nihil operatur.

1820. — Palam est etiam quod intellectuali operationi eorum non admiscetur tempus. Sicut enim intelligibilia actu sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore: nam tempus consequitur motum localem; unde non mensurat nisi ea quae aliqualiter sunt in loco. Et ideo intelligere substantiae separatae est supra tempus: operationi autem intellectuali nostrae adiacet tempus, ex eo quod a phantasmatibus cognitionem accipimus, quae determinatum respiciunt tempus. Et inde est quod in compositione et divisione semper noster intellectus adiungit tempus praeteritum vel futurum: non autem in intelligendo *quod quid est*. Intelligit enim *quod quid est* abstrahendo intelligibilia a sensibilium conditionibus: unde secundum illam operationem, neque sub tempore neque sub aliqua conditione sensibilium rerum intelligibile comprehendit. Componit autem aut dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res: et in hac applicatione necesse est cointelligi tempus.

CAP. XCVII. - QUOD INTELLECTUS SUBSTANTIAE SEPARATAE SEMPER INTELLIGIT ACTU.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 3, q. 3, a. 1 ad 4; dist. 9, a. 2 ad 6; *Verit.* q. 8, a. 5 ad 7; *Malo*, q. 16, a. 2 ad 6; I, q. 50, a. 1 ad 2; q. 54, a. 4; q. 58, a. 1; I-II, q. 50, a. 6.

1821. — Ex hoc autem apparet quod intellectus substantiae separatae est semper intelligens actu.

1822. — Quod enim est quandoque in actu, quandoque in potentia, mensuratur tempore. Intellectus autem substantiae separatae est supra tempus, ut probatum est (1820). Non est igitur quandoque intelligens actu et quandoque non.

1823. — Amplius. Omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitae in actu ex sua natura quae inest ei semper,

telectiva, porque ela recebe dos sensíveis o seu conhecimento intelectivo, e porque o intelecto agente faz que as espécies recebidas dos sensíveis tornem-se inteligíveis em ato. O intelecto possível, no entanto, é o que está em potência para conhecer todas as formas sensíveis. Por conseguinte, como as substâncias separadas não recebem dos sensíveis o conhecimento, nelas não há intelecto agente, nem possível. Donde dizer Aristóteles, ao tratar desses intelectos, que convém atribuí-los *à alma* (III Sobre a Alma 5, 430a; Cmt 10, 728).

8. Além disso, é manifesto que, nas substâncias separadas, a distância local não lhes impede o conhecimento. Ora, a distância local refere-se essencialmente ao sentido, não ao intelecto (a não ser acidentalmente), enquanto este conhece pelo sentido, pois as coisas sensíveis movem os sentidos segundo determinada distância. Ora, os inteligíveis em ato, enquanto movem o intelecto, não estão em lugar, porque estão separados da matéria. Logo, como as substâncias separadas não recebem dos sensíveis o conhecimento intelectivo, a distância local não influi, de modo algum, neste conhecimento que elas têm.

9. É também claro que na operação intelectual das substâncias separadas o tempo não se considera. Com efeito, como os inteligíveis em ato não estão em lugar, também não estão no tempo, porque o tempo segue o movimento local. Por isso, o tempo é medida só daquilo que de algum modo está localizado. Conseqüentemente, o conhecimento intelectivo das substâncias separadas está acima do tempo. Porém, o tempo entra em nossa operação intelectiva, porque esta recebe dos fantasmas o conhecimento, fantasmas que se relacionam com determinado tempo. Por isso, na composição e divisão (isto é, no juízo) o nosso intelecto sempre acrescenta os tempos passado e futuro, o que não faz na intelecção *daquilo que a coisa é* (isto é, na simples apreensão). Com efeito, ele tem intelecção daquilo que a coisa é, abstraindo os inteligíveis das condições sensíveis, razão por que, nesta operação, não compreende o inteligível sob o tempo, nem sob a condição das coisas sensíveis. No entanto, compõe ou divide referindo às coisas os inteligíveis antes abstraídos e, nesta referência, conhece simultaneamente o tempo.

CAPÍTULO XCVII
O INTELECTO DA SUBSTÂNCIA SEPARADA ESTÁ SEMPRE EM ATO DE INTELECÇÃO

1. Depreende-se do exposto que o intelecto da substância separada está sempre em ato de intelecção.

Com efeito, o que ora está em ato, ora em potência, é medido pelo tempo. Ora, o intelecto da substância separada transcende o tempo, como foi acima provado (c. prec.). Logo, ele não está às vezes em ato de intelecção, e às vezes não está.

2. Além disso, toda substância viva tem por natureza uma operação vital que sempre lhe é inerente

em ato, embora outras nela estejam em potência, como, por exemplo, os animais que sempre estão se nutrindo, mas nem sempre sentem. Ora, as substâncias separadas são substâncias vivas, como se depreende do que foi dito acima (c. XCI), e não têm outra operação vital além do conhecimento intelectivo. Logo, é necessário que por natureza estejam sempre em ato de intelecção.

3. Além disso, as substâncias separadas movem pelo intelecto os corpos celestes, segundo a doutrina dos filósofos. Ora, o movimento dos corpos celestes é sempre contínuo. Logo, o ato intelectivo das substâncias separadas é permanente e contínuo. Chega-se à mesma conclusão, ainda que não se admita que elas movem os corpos celestes, considerando-se que são mais elevadas do que estes. Por isso, se a operação própria dos corpos celestes, isto é, o seu movimento, é contínuo, muito mais o será a operação própria das substâncias separadas, isto é, a intelecção.

4. Além disso, tudo aquilo que ora opera, ora não opera, move-se por si mesmo ou por acidente. Por isso, o fato de que nós ora estamos em intelecção, ora não, provém da alteração que se dá na parte sensível, como é dito por Aristóteles (VIII Física 6, 259b; Cmt 13, 1080). Ora, as substâncias separadas não se movem por si mesmas porque não são corpos; nem, acidentalmente, porque não estão unidas a corpos. Logo, a operação própria delas, que é a intelecção, lhes é contínua, não intermitente.

CAPÍTULO XCVIII
COMO UMA SUBSTÂNCIA SEPARADA CONHECE A OUTRA

1. As substâncias separadas conhecem as coisas que são inteligíveis por si mesmas, como, aliás, já foi demonstrado (c. XCVI). Elas também são por si mesmas inteligíveis, pois a ausência de matéria faz uma coisa ser inteligível por si mesma, como se depreende do que acima foi exposto (c. LXXXII e l. I, c. XLIV). Logo, elas conhecem as outras substâncias separadas como sendo o seu objeto próprio. Por isso, cada uma conhece a si mesma e as outras.

2. No entanto, cada uma se conhece a si mesma de modo diverso daquele que o intelecto possível se conhece. Com efeito, o intelecto possível está como potência no ser inteligível, e faz-se em ato, pela espécie inteligível, como a matéria-prima no ser sensível faz-se em ato pela forma natural. Ora, nenhuma coisa se faz, conhecida enquanto está em potência, mas enquanto está em ato. Por isso, a forma é o princípio do conhecimento que por ela se faz em ato. Semelhantemente, a potência cognoscitiva faz-se em ato cognoscente por uma espécie. Por conseguinte, o nosso intelecto possível não se conhece a si mesmo senão pela espécie inteligível, pela qual é reduzido a ser inteligível em ato. Por essa razão, Aristóteles diz *que é cognoscível como os outros objetos* (III Sobre a Alma 4, 430a; Cmt 9, 724) isto é, pelas espécies recebidas dos fantasmas, como formas próprias. Ora, segundo a sua natureza, as subs-

licet aliae quandoque insint ei in potentia: sicut animalia semper nutriuntur, licet non semper sentiant. Substantiae autem separatae sunt substantiae viventes, ut ex praemissis (cap. 91) patet: nec habent aliam operationem vitae nisi intelligere. Oportet igitur quod ex sua natura sint sicut intelligentes actu semper.

1824. — Item. Substantiae separatae movent per intellectum corpora caelestia, secundum philosophorum doctrinam. Motus autem corporum caelestium est semper continuus. Intelligere igitur substantiarum separatarum est continuum et semper.

1825. — Hoc autem idem sequitur etsi non ponantur moventes corpora caelestia: cum sint altiores corporibus caelestibus. Unde, si propria operatio corporis caelestis, quae est motus ipsius, est continua; multo magis propria operatio substantiarum separatarum, quae est intelligere.

1826. — Amplius. Omne quod quandoque operatur et quandoque non operatur, movetur per se vel per accidens. Unde et hoc quod nos quandoque intelligimus, quandoque non, provenit ex alteratione quae est circa partem sensibilem, ut dicitur in VIII *Physicorum*. Sed substantiae separatae non moventur per se, quia non sunt corpora: neque moventur per accidens, quia non sunt unitae corporibus. Igitur operatio propria, quae est intelligere, est in eis continua, non intercisa.

CAP. XCVIII. - QUOMODO UNA SUBSTANTIA SEPARATA INTELLIGIT ALIAM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 3, q. 3, aa. 1, 2; *Causis*, lect. 10, 13; *Verit.* q. 8, aa. 6, 7; *ibid.* a. 10; I, q. 55, a. 3; q. 56, aa. 1, 2; *Subst.* cap. 10 (101, 102-106).

1827. — SI autem substantiae separatae intelligunt ea quae sunt per se intelligibilia, ut ostensum est (cap. 96); per se autem intelligibilia sunt substantiae separatae, immunitas enim a materia facit aliquid esse per se intelligibile, ut ex superioribus (cap. 82; *lib.* I, cap. 44) patet: consequitur quod substantiae separatae intelligant, sicut propria obiecta, substantias separatas. Unaquaeque igitur et seipsam et alias cognoscet.

1828. — Seipsam quidem unaquaeque earum aliter cognoscit quam intellectus possibilis seipsum. Intellectus enim possibilis est ut potentia existens in esse intelligibili; fit autem actu per speciem intelligibilem, sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem. Nihil autem cognoscitur secundum quod est potentia tantum, sed secundum quod est actu: unde et forma est principium cognitionis rei quae per eam fit actu; similiter autem potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam. Intellectus igitur possibilis noster non cognoscit seipsum nisi per speciem intelligibilem, qua fit actu in esse intelligibili: et propter hoc dicit ARISTOTELES, in III *de Anima*, quod *est cognoscibilis sicut et alia*, scilicet per species a phantasmatibus acceptas, sicut per formas proprias. — Substantiae autem

separatae sunt secundum suam naturam ut actu existentes in esse intelligibili. Unde unaquaeque earum seipsam per essentiam suam cognoscit, non per aliquam speciem alterius rei.

1829. — Cum autem omnis cognitio sit secundum quod in cognoscente est similitudo cogniti; una autem substantiarum separatarum sit similis alteri secundum communem naturam generis, differant autem ab invicem secundum speciem, ut ex praemissis (capp. 93, 95) apparet: videtur sequi quod una earum aliam non cognoscat quantum ad propriam rationem speciei, sed solum quantum ad communem generis rationem.

1830. — *a*) Dicunt ergo QUIDAM quod una substantiarum separatarum est causa effectiva alterius. In qualibet autem causa effectiva oportet esse similitudinem sui effectus, et similiter in quolibet effectu oportet esse similitudinem suae causae: eo quod *unumquodque agens agit sibi simile*. Sic igitur in superiori substantiarum separatarum est similitudo inferioris sicut in causa est similitudo effectus: in inferiori autem similitudo superioris est sicut in effectu est similitudo suae causae. In causis autem non univocis similitudo effectus est in causa eminentius, causae autem in effectu inferiori modo. Tales autem causas oportet esse substantias separatas superiores inferiorum: cum non sint unius speciei in diversis gradibus constitutae. Cognoscit igitur substantia separata inferior superiorem secundum modum substantiae cognoscentis, non secundum modum substantiae cognitae, sed inferiori modo: superior autem inferiorem eminentiori modo.

b) Et hoc est quod in libro *de Causis* dicitur, quod *intelligentia scit quod est sub se et quod est supra se, per modum suae substantiae: quia alia est causa alterius.*

1831. — Sed cum superius (capp. 50, 51) sit ostensum quod substantiae separatae intellectuales non sunt compositae ex materia et forma, non possunt causari nisi per modum creationis. Creare autem solius Dei est, ut supra (cap. 21) ostensum est. Non poterit igitur una substantiarum separatarum esse alterius causa.

1832. — Praeterea. Ostensum est (cap. 42) quod principales partes universi omnes sunt a Deo immediate creatae. Non est igitur una earum ab alia. Unaquaeque autem substantiarum separatarum est de principalibus partibus universi, multo amplius quam sol vel luna: cum unaquaeque earum habeat propriam speciem, et nobiliorem quam quaevis species corporalium rerum. Non igitur una earum causatur ab alia, sed omnes immediate a Deo.

1833. — Sic igitur, secundum praedicta, quaelibet substantiarum separatarum cognoscit Deum, naturali cognitione, secundum modum suae substantiae, per quam similes sunt Deo sicut causae. Deus autem cognoscit eas sicut propria causa, earum omnium in se similitudinem habens. Non autem hoc modo una substantiarum separatarum poterit cognoscere aliam: cum una non sit caura alterius.

tâncias separadas estão em ato no ser inteligível. Por conseguinte, cada uma delas se conhece pela sua própria essência, não pela espécie de outra coisa.

3. Ora, como todo conhecimento se faz segundo há no cognoscente a semelhança do conhecido, e como uma das substâncias separadas é semelhante à outra segundo a natureza comum do gênero, mas se diferenciando entre si segundo a espécie, como se depreende do que foi dito (cc. XCIII e XCV), parece resultar que uma não conhece a outra quanto à natureza própria das espécies, mas somente quanto à natureza comum de gênero.

4. Por isso, dizem alguns que uma é causa eficiente da outra (cf. Avicena, Metafísica, tr. 9, c.4). Ora, em toda causa é necessário haver a semelhança do seu efeito e, igualmente, em todo efeito é necessário haver a semelhança da sua causa, porque *todo agente opera o semelhante a si*. Por conseguinte, na substância separada superior há semelhança da inferior, como há na causa semelhança do efeito; na inferior, por sua vez, a semelhança da superior está como no efeito a semelhança de sua causa. Porém, nas causas não unívocas, a semelhança do efeito está na causa de modo mais eminente e, no efeito, a semelhança da causa está de modo inferior. Assim devem as substâncias separadas ser causa das inferiores, porque não estão constituídas em uma só espécie nos diversos graus. A substância separada inferior, por conseguinte, conhece a superior segundo o modo da substância cognoscente, não segundo o modo da substância conhecida e por isso de modo inferior, ao passo que a superior conhece a inferior de modo mais eminente. E isto é dito no livro Sobre as Causas (Prop. VIII 72s; Cmt 200ss): *A inteligência conhece o que está acima e abaixo de si, segundo o modo da sua substância, porque uma é a causa da outra.*

5. Mas como acima foi demonstrado (cc. L e LI) que as substâncias separadas intelectuais não são compostas de matéria e forma, elas não podem ser causadas senão por modo de criação. Ora, criar é próprio de Deus, como acima foi demonstrado (c. XXI). Logo, uma substância separada não poderá ser causa da outra.

6. Além disso, foi acima demonstrado (c. XLII) que todas as principais partes do universo foram criadas por Deus. Por isso, uma não provém da outra. Ora, cada uma das substâncias separadas é constitutiva das principais partes do universo, muito mais que o sol e a lua, porque cada uma tem a sua espécie própria e mais elevada do que qualquer espécie das coisas corpóreas. Logo, uma não é causada pela outra, mas todas são causadas imediatamente por Deus.

7. Por conseguinte, conforme o que foi dito, cada uma das substâncias separadas conhece naturalmente Deus, segundo o modo da substância delas, pela qual se assemelham a Deus como à sua causa. Deus, no entanto, as conhece como causa própria delas que é, tendo em si a semelhança de todas. Porém, não é deste modo que uma substância separada pode conhecer a outra, porque uma não é causa da outra.

8. Deve-se, no entanto, considerar que, como nenhuma dessas substâncias é por sua natureza princípio suficiente de conhecimento das outras coisas, é necessário acrescentar sobre a própria substância algumas semelhanças inteligíveis, pelas quais possa cada uma delas conhecer a outra na sua natureza.

Isto pode ser esclarecido da seguinte maneira. O objeto próprio do intelecto é o *ente inteligível*, que compreende todas as diferenças e espécies possíveis de ente, porque tudo que pode ser é inteligível. Ora, como todo conhecimento se faz por semelhança, o intelecto não pode conhecer totalmente o seu objeto a não ser que tenha em si a semelhança de todo ente e de todas as diferenças dele. Mas a semelhança de todo ente não pode estar senão na natureza infinita, que não está limitada por espécie ou gênero de ente algum, mas que é o princípio universal e a potência operativa de todo ente. Com efeito, só a natureza divina é tal, conforme acima foi demonstrado (l. I, cc. XXV, XLIII e L). Por isso, toda outra natureza, sendo como é determinada por gênero ou espécie, não pode ser a semelhança universal de todo ente. Resta, pois, que só Deus conhece por sua essência todas as coisas. Mas qualquer outra das substâncias separadas conhece perfeitamente pela sua natureza somente a sua própria espécie, e o intelecto possível, de nenhum modo, porque conhece mediante a espécie inteligível, como foi dito acima.

Por conseguinte, sendo intelectual, uma substância é compreensiva de todo ente. Mas como a substância separada, por sua natureza, não compreende atualmente todo ente, considerada na sua substância ela está quase em potência para as semelhanças inteligíveis pelas quais se conhece todo ente, e tais semelhanças serão o seu ato enquanto ela é intelectual. Não é possível, porém, que essas semelhanças sejam muitas, porque já foi demonstrado que não pode haver perfeita semelhança de todo o ente universal que não seja infinita. E assim como a natureza da substância separada não é infinita, mas limitada, também a semelhança inteligível nela existente não pode ser infinita, mas deve estar restringida a alguma espécie ou gênero de ente. Por isso, para a compreensão de todo ente há necessidade de muitas dessas semelhanças.

Com efeito, quanto mais uma substância separada é superior, tanto mais a sua natureza assemelha-se à natureza divina, e , por isso, é menos limitada, por se avizinhar do ente universal, perfeito e bom. Por isso, terá uma participação maior no ente e no bem. Por isso também as semelhanças inteligíveis existentes na natureza superior são menos multiplicáveis e mais universais. É o que diz Dionísio, que os anjos superiores têm ciência mais universal (As Hierarquias Celestes 12; PG 3,292 CD). E, no Livro Sobre as Causas, é dito que *as inteligências superiores têm formas mais universais* (Prop. 10, 92; Cmt 237ss). Ora, o vértice desta universalidade está em Deus que, por meio de uma só coisa, isto é, pela sua essência, conhece todas as coisas, ao passo que o grau ínfimo está no intelecto humano, que

1834. — Considerandum est igitur quod, cum nulla huiusmodi substantiarum secundum suam essentiam sit sufficiens principium cognitionis omnium aliarum rerum, unicuique earum, supra propriam substantiam, oportet superaddere quasdam intelligibiles similitudines, per quas quaelibet earum aliam in propria natura cognoscere possit.

1835. — Hoc autem sic manifestum esse potest. Est enim proprium obiectum intellectus *ens intelligibile* [6]: quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibiles; quicquid enim esse potest, intelligi potest. Cum autem omnis cognitio fiat per modum similitudinis, non potest totaliter suum obiectum intellectus cognoscere nisi habeat in se similitudinem totius entis et omnium differentiarum eius. Talis autem similitudo totius entis esse non potest nisi natura infinita, quae non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est universale principium et virtus activa totius entis: qualis est sola natura divina, ut in Primo (capp. 25, 43, 50) ostensum est. Omnis autem alia natura, cum sit terminata ad aliquod genus et speciem entis, non potest esse universalis similitudo totius entis. Relinquitur igitur quod solus Deus per suam essentiam omnia cognoscat; quaelibet autem substantiarum separatarum per suam naturam cognoscit, perfecta cognitione, suam speciem tantum; intellectus autem possibilis nequaquam, sed per intelligibilem speciem, ut supra (1828) dictum est.

1836. — Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est totius entis. Unde, cum substantia separata per suam naturam non fiat actu comprehendens totum ens, ipsa, in sua substantia considerata, est quasi potentia ad similitudines intelligibiles quibus totum ens cognoscitur, et illae similitudines erunt actus eius inquantum est intellectualis. Non autem est possibile quin istae similitudines sint plures: quia iam ostensum est quod totius entis universalis perfecta similitudo esse non potest nisi infinita; sicut autem natura substantiae separatae non est infinita sed terminata, ita similitudo intelligibilis in ea existens non potest esse infinita, sed terminata ad aliquam speciem vel genus entis; unde ad comprehensionem totius entis requiruntur plures huiusmodi similitudines. Quanto autem aliqua substantia separata est superior, tanto eius natura est divinae naturae similior; et ideo est minus contracta, utpote propinquius accedens ad ens universale perfectum et bonum; et propter hoc, universaliorem boni et entis participationem habens. Et ideo similitudines intelligibles in substantia superiori existentes sunt minus multiplicatae et magis universales. Et hoc est quod DIONYSIUS, XII cap. *Caelestis Hierarchiae*, dicit, quod angeli superiores habent scientiam magis universalem; et in libro *de Causis* dicitur quod *intelligentiae superiores habent formas magis universales*. Summum autem huius universalitatis est in Deo, qui per unum, scilicet per essentiam suam, omnia cognoscit: infimum autem in intellectu

humano, qui ad unumquodque intelligibile indiget specie intelligibili propria et ei coaequata.

1837. — Non est igitur per formas universaliores apud substantias superiores imperfectior cognitio, sicut apud nos. Per similitudinem enim *animalis*, per quam cognoscimus aliquid in genere tantum, imperfectiorem cognitionem habemus quam per similitudinem *hominis*, per quam cognoscimus speciem completam: cognoscere enim aliquid secundum genus tantum, est cognoscere imperfecte et quasi in potentia, cognoscere autem in specie est cognoscere perfecte et in actu. Intellectus autem noster, quia infimum gradum tenet in substantiis intellectualibus, adeo particulatas similitudines requirit quod unicuique cognoscibili proprio oportet respondere propriam similitudinem in ipso: unde per similitudinem *animalis* non cognoscit *rationale*, et per consequens nec *hominem*, nisi secundum quid. Similitudo autem intelligibilis quae est in substantia separata, est universalioris virtutis, ad plura repraesentanda sufficiens. Et ideo non facit imperfectiorem cognitionem, sed perfectiorem: est enim universalis virtute, ad modum formae agentis in causa universali, quae quanto fuerit universalior, tanto ad plura se extendit et efficacius producit. Per similitudinem igitur unam cognoscit et animal et differentias animalis: aut etiam universaliori modo et contractiori, secundum ordinem substantiarum praedictarum.

1838. — Exempla igitur huius ut dictum est, in duobus extremis accipere possumus, scilicet in intellectu divino et humano. Deus enim per unum, quod est sua essentia, cognoscit omnia: homo autem ad diversa cognoscenda diversas similitudines requirit. Qui etiam, quanto altioris fuerit intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere potest: unde his qui sunt tardi intellectus, oportet exempla particularia adducere ad cognitionem de rebus sumendam.

1839. — *a*) Cum autem substantia separata, in sua natura considerata, sit in potentia ad similitudines quibus totum ens cognoscatur, non est aestimandum quod sit denudata ab omnibus huiusmodi similitudinibus: haec est enim dispositio intellectus possibilis *antequam intelligat*, ut dicitur in III *de Anima*.

b) Neque est etiam aestimandum quod aliquas earum habeat in actu, et alias in potentia tantum: sicut materia prima in corporibus inferioribus habet unam formam in actu et alias in potentia; et sicut intellectus possibilis noster cum iam sumus scientes, est actu secundum aliqua intelligibilia, secundum alia vero in potentia. Cum enim illae substantiae separatae non moveantur neque per se neque per accidens, ut ostensum est (cap. praec.), omne quod est in eis in potentia, oportet esse in actu: alias exirent de potentia in actum, et sic moverentur per se vel per accidens.

necessita da espécie inteligível própria e adequada para cada inteligível.

Por conseguinte, pelas formas mais universais não há, nas substâncias superiores, um conhecimento perfeito, como acontece em nós. Com efeito, pela semelhança de *animal*, pela qual conhecemos uma coisa genérica, temos um conhecimento menos perfeito do que pela semelhança de *homem*, pela qual conhecemos a espécie completa; pois conhecer uma coisa só pelo gênero é conhecer imperfeita e potencialmente, ao passo que conhecer pela espécie é conhecer perfeita e atualmente. Ora, o nosso intelecto, que está no ínfimo grau das substâncias intelectuais, requer tão particularizada semelhança que nele, a cada cognoscível próprio, deve corresponder a semelhança própria. Por isso, pela semelhança de *animal* não se conhece *racional* e, conseqüentemente, nem *homem*, a não ser sob certo aspecto. No entanto, a semelhança inteligível que há na substância separada é de mais universal capacidade e suficiente para representar muitas coisas, razão por que não leva a um conhecimento menos perfeito. Leva, porém, a um conhecimento mais perfeito, pois é de capacidade universal à maneira de forma operante em causa universal. Esta, quanto mais universal for, tanto mais se estende a muitas coisas, e mais eficazmente opera. Por conseguinte, por uma só semelhança conhece o animal e as suas diferenças, de modo mais universal ou mais restrito, segundo a ordem das referidas substâncias.

9. Exemplo disto podemos tirar, conforme dissemos, dos dois extremos, istô é, do intelecto divino e do intelecto humano. Ora, Deus, por uma só coisa, isto é, pela sua essência, conhece todas as coisas, mas o homem para conhecer muitas coisas necessita de muitas semelhanças. Além disso, este, quanto mais elevada tiver a inteligência, tanto menos de semelhanças precisa para conhecer maior número de coisas. Por isso, aqueles que têm inteligência fraca, precisam, na apreensão das coisas, da apresentação de muitos exemplos particulares.

Como, no entanto, a substância separada, considerada na sua natureza, está em potência para as semelhanças pelas quais é conhecido todo ente, não se deve pensar que esteja privada de todas essas semelhanças, pois esta é a disposição do intelecto possível antes da intelecção (III Sobre a Alma 4, 429a; Cmt 7, 682).

Também não se deve pensar que possua alguma delas em ato e outras só em potência; como a matéria-prima que, nos corpos inferiores, tem uma forma em ato e as outras em potência, ou à maneira do nosso intelecto possível que, quando conhecemos, está em ato quanto a alguns inteligíveis, mas em potência quanto a outros. Como essas substâncias separadas não se movem por si mesmas, nem acidentalmente, como foi demonstrado (c. prec.), tudo aquilo que nelas está em potência deve estar também em ato. Se assim não fosse, passariam de potência a ato e, desse modo, mover-se-iam por si mesmas ou acidentalmente.

Com efeito, há nelas potência e ato quanto ao ser inteligível, como nos corpos celestes, quanto ao ser natural. A matéria dos corpos celestes é aperfeiçoada por sua forma de tal modo que não permanece em potência para outras formas; semelhantemente, o intelecto da substância separada é totalmente aperfeiçoado pelas formas inteligíveis quanto ao conhecimento natural. Mas o nosso intelecto possível refere-se proporcionalmente aos corpos corruptíveis, aos quais se une como forma e assim põe-se em ato, possuindo algumas formas inteligíveis. Permanece, no entanto, em potência para outras formas inteligíveis. Por isso, é dito, no Livro Sobre as Causas (Prop. 10, 92; Cmt 240-245) que *a inteligência é cheia de fantasmas,* isto é, toda potencialidade do intelècto é preenchida com formas inteligíveis. E, desse modo, mediante essas espécies inteligíveis, uma substância separada pode conhecer outra.

10. Talvez alguém pudesse pensar que, sendo a substância separada inteligível por sua essência, não convenha admitir que uma conheça a outra mediante espécies inteligíveis, mas a conheça pela essência da substância conhecida. Devido a ser uma substância conhecida pela espécie inteligível, parece que isso só acontece nas substâncias materiais. Isto porque estas não são inteligíveis em ato por sua essência, e, por isso, é necessário que sejam conhecidas mediante conceitos abstraídos. E com isto parece concordar o Filósofo, quando escreve que *nas substâncias separadas da matéria não há distinção entre a intelecção e o seu objeto* (XII Metafísica 9, 1075a; Cmt 11, 2619s).

11. Se, porém, essa sentença for aceita, não poucas dúvidas surgirão. Primeiramente, porque *o intelecto em ato identifica-se com o objeto em ato* (III Sobre a Alma 4, 430a; Cmt 9, 724), segundo Aristóteles. É realmente difícil conhecer como uma substância separada faz-se uma só coisa com outra, ao apreendê-la.

12. Além disso, todo agente ou operante opera por sua forma correspondente à operação, como, por exemplo, o aquecimento corresponde ao calor; por isso vemos a coisa por cuja espécie é a vista informada. Mas não parece ser possível que uma substância separada seja forma de outra, porque cada qual tem o seu ser separado do da outra. Logo, parece impossível que uma veja a outra pela sua essência.

13. Além disso, o objeto conhecido é a perfeição do inteligente. Ora, não pode uma substância inferior ser a perfeição da superior. Resultaria, se assim não fosse, que a superior não conheceria a inferior, e que cada qual seria conhecida pela sua essência, e não mediante outra espécie.

14. Além disso, o inteligível está no intelecto quanto ao que é conhecido. Ora, nenhuma substância penetra na outra, a não ser a substância divina, que está em todas as coisas pela essência, presença e potência. Logo, parece ser impossível que uma substância separada conheça pela essência a outra, e não pela semelhança dela que está em si.

15. E esta, com efeito, deve ser exatamente a tese de Aristóteles, que afirma que o conhecimento intelectual

c) Est igitur in eis potentia et actus quantum ad esse intelligibile, sicut in corporibus caelestibus quantum ad esse naturale. Materia enim corporis caelestis ita perficitur per suam formam quod non remanet in potentia ad aliquas formas: et similiter intellectus substantiae separatae totaliter perficitur per formas intelligibiles, quantum ad cognitionem naturalem. Intellectus autem possibilis noster proportionaliter se habet corporibus corruptibilibus, quibus unitur ut forma: sic enim fit actu habens quasdam formas intelligibiles quod remanet in potentia ad alias. Et propter hoc dicitur in libro *de Causis*, quod *intelligentia est plena formis:* quia scilicet tota potentialitas intellectus eius est completa per formas intelligibiles. Et sic per huiusmodi intelligibiles species una substantia separata aliam intelligere potest.

1840. — Forte autem alicui videri potest quod, cum substantia separata per essentiam sit intelligibilis, non oportet ponere quod per aliquas species intelligibiles una ab alia intelligatur, sed per essentiam ipsius substantiae intellectae. Hoc enim quod substantia aliqua per speciem intelligibilem cognoscatur, videtur accidere substantiis materialibus ex hoc quod non sunt per suam essentiam intelligibiles actu: unde oportet quod per intentiones abstractas intelligantur. — Huic etiam videtur consonare dictum PHILOSOPHI dicentis, in XI *Metaph.*, quod *in substantiis separatis a materia non differt intellectus, intelligere, et quod intelligitur.*

1841. — Hoc autem si concedatur, habet dubitationes non paucas. Primo quidem, quia *intellectus in actu est intellectum in actu*, secundum doctrinam ARISTOTELIS. Difficile est autem videre quomodo una substantia separata sit unum alteri dum intelligit ipsam.

1842. — Adhuc. Omne agens vel operans operatur per suam formam, cui operatio respondet, sicut calefactio calori: unde et illud videmus cuius specie visus informatur. Non videtur autem esse possibile quod una substantia separata sit forma alterius: cum habeat unaquaeque esse separatum ab alia. Impossibile igitur videtur quod una videatur ab altera per essentiam suam.

1843. — Amplius. Intellectum est perfectio intelligentis. Non potest autem inferior substantia esse perfectio superioris. Sequeretur igitur quod superior inferiorem non intelligeret, si per essentiam suam unaquaeque intelligeretur, et non per speciem aliam.

1844. — Item. Intelligibile est intra intellectum quantum ad id quod intelligitur. Nulla autem substantia illabitur menti nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam. Impossibile igitur videtur quod substantia separata per essentiam suam intelligatur ab alia, et non per similitudinem eius in ipsa.

1845. — *a*) Et hoc quidem oportet verum esse secundum sententiam ARISTOTELIS, qui

ponit quod intelligere contingit per hoc quod *intellectum in actu sit unum cum intellectu in actu.* Unde substantia separata, quamvis sit per se intelligibilis actu, non tamen secundum se intelligitur nisi ab intellectu cui est unum. Sic autem substantia separata seipsam intelligit per essentiam suam. Et secundum hoc *est idem intellectus, et intellectum, et intelligere.*

b) Secundum autem positionem Platonis, intelligere fit per contactum intellectus ad rem intelligibilem. Sic igitur una substantia separata potest aliam per eius essentiam intelligere, dum eam spiritualiter contingit: superior quidem inferiorem, quasi eam sua virtute concludens et continens; inferior vero superiorem, quasi eam capiens ut sui perfectionem.

c) Unde et DIONYSIUS dicit, IV cap. *de Div. Nom.,* quod superiores substantiae intelligibiles sunt quasi *cibus* inferiorum.

se realiza porque *a coisa conhecida em ato identifica-se com o intelecto em ato*. Por isso, a substância separada, embora seja por si mesma inteligível em ato, no entanto não é conhecida em si mesma senão pelo intelecto a que está unida. Assim, ela conhece a si mesma pela sua essência. E, desse modo, há identidade entre o intelecto, a coisa conhecida e a intelecção.

Mas, para Platão, a intelecção se faz pelo contacto do intelecto com a coisa inteligível. Assim sendo, uma substância separada pode, por sua essência, conhecer a outra, enquanto a toca espiritualmente. Para ele, a superior conhece a inferior, como inclinando-se e possuindo-a na sua potência; a inferior conhece a superior, como captando-a enquanto sua perfeição. E é por isso que Dionísio afirma que as substâncias superiores são inteligíveis como um *alimento*, para as inferiores (Os Nomes Divinos 4; PG 3, 696 A).

CAP. XCIX. - QUOD SUBSTANTIAE SEPARATAE COGNOSCUNT MATERIALIA.

LOCI CONGR. - *Verit.* q. 8, a. 8; q. 10, a. 4; I, q. 57, a. 1.

1846. — PER dictas igitur formas intelligibiles substantia separata non solum cognoscit alias substantias separatas, sed etiam species rerum corporalium.

1847. — Cum enim intellectus earum sit perfectus naturali perfectione, utpote totus in actu existens, oportet quod suum obiectum, scilicet ens intelligibile, universaliter comprehendat. Sub ente autem intelligibili comprehenduntur etiam species rerum corporalium. Eas igitur substantia separata cognoscit.

1848. — Adhuc. Cum species rerum distinguantur sicut species numerorum, ut supra (cap. 95) habitum est, oportet quod in specie superiori contineatur aliqualiter quod est in inferiori, sicut maior numerus continet minorem. Cum igitur substantiae separatae sint supra substantias corporales, oportet quod ea quae sunt in substantiis corporalibus per modum materialem, sint in substantiis separatis per modum intelligibilem: quod enim est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est.

1849. — Item. Si substantiae separatae movent corpora caelestia, ut philosophi ponunt, quicquid provenit ex motu corporum caelestium attribuitur ipsis corporibus sicut instrumentis, eo quod movent mota; substantiis autem separatis moventibus sicut principalibus agentibus. Agunt autem et movent per intellectum. Sunt igitur causantes ea quae fiunt per motum corporum caelestium sicut artifex operatur per sua instrumenta. Formae igitur eorum quae generantur et corrumpuntur, sunt intelligibiliter in substantiis separatis. Unde et BOËTIUS, in libro *de Trinitate*, dicit quod *ex formis quae sunt sine materia, venerunt formae quae sunt in materia.* Cognoscunt igitur substantiae separatae non solum substantias separatas, sed etiam species rerum

CAPÍTULO XCIX
AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS CONHECEM AS COISAS MATERIAIS

1. Pelas supraditas formas inteligíveis a substância separada não conhece apenas as outras substâncias separadas, como também as espécies das coisas corpóreas.

Com efeito, como o intelecto delas é perfeito naturalmente, isto é, todo ele existe em ato, é necessário que conheça o seu objeto, isto é, o ente inteligível, na sua totalidade. Ora, estão compreendidas no ente inteligível também as espécies das coisas corpóreas. Logo, a substância separada as conhece.

2. Além disso, como as espécies das coisas distinguem-se como as espécies dos números, como acima se afirmou (c. XCV), é necessário que na espécie superior esteja contido de certa maneira o que há na inferior, como também o número maior contém o menor. Ora, como as substâncias separadas estão acima das substâncias corpóreas, é necessário que as coisas existentes de modo material nas substâncias estejam de modo inteligível nas substâncias separadas, porque o que está em uma coisa, nela está conforme o modo da coisa.

3. Além disso, se as substâncias separadas movem os corpos celestes, como admitem os filósofos, tudo que provém daqueles corpos lhes é atribuído como instrumento, porque movem à medida em que são movidos, e às substâncias separadas moventes como a agentes principais. Ora, elas operam e movem pelo intelecto, e por isso causam aquilo que se faz pelo movimento dos corpos celestes, como o artífice opera pela sua inteligência. Por conseguinte, as suas formas, que são geradas e que se corrompem, estão de modo inteligível nas substâncias separadas. Donde Boécio afirmar: *As formas que estão na matéria vieram das formas imateriais* (Sobre a Trindade 2; PL 64, 1250D). Por isso, as substâncias separadas conhecem não somente as substâncias separadas, como também as espécies das coisas ma-

teriais. Isso porque se conhecem as espécies dos corpos geráveis e corruptíveis como se fossem seus efeitos, muito mais conhecerão as espécies dos corpos celestes, que são como seus instrumentos.

4. No entanto, porque o intelecto da substância separada está em ato, por possuir todas as semelhanças para as quais está em potência, e tem capacidade para apreender todas as espécies e diferenças do ente, qualquer substância separada necessariamente conhece todas as coisas materiais e toda ordem delas.

Como, porém, *o intelecto em ato perfeito identifica-se com o objeto conhecido em ato*, pode parecer a alguém que a substância separada não conhece as coisas materiais, pois parece inconveniente que as coisas materiais sejam a perfeição da substância separada.

Porém, se se considerar corretamente, a coisa conhecida é perfeição do intelecto segundo a semelhança sua que nele está, como também, por exemplo, a pedra, que está fora da alma, não é perfeição do nosso intelecto possível. Com efeito, a semelhança da coisa material está imaterialmente no intelecto da substância separada, segundo a maneira desta, não segundo a maneira da substância material. Logo, não há inconveniente que esta semelhança seja dita ser perfeição da substância separada, como forma própria dela.

materialium. Nam, si cognoscunt species generabilium et corruptibilium corporum, tanquam propriorum effectuum, multo magis species corporum caelestium, quasi propriorum instrumentorum.

1850. — Quia vero intellectus substantiae separatae est in actu, habens omnes similitudines ad quas est in potentia; habet autem virtutem comprehendendi omnes species et differentias entis: necesse est quod substantia separata quaelibet cognoscat omnes res naturales et totum ordinem earum.

1851. — Cum autem *intellectus in actu perfecto sit intellectum in actu,* potest alicui videri quod substantia separata non intelligat res materiales: inconveniens enim videtur quod res materialis sit perfectio substantiae separatae.

1852. — Sed si recte consideretur, res intellecta est perfectio intelligentis secundum suam similitudinem quam habet in intellectu: non enim lapis qui est extra animam, est perfectio intellectus possibilis nostri. Similitudo autem rei materialis in intellectu substantiae separatae est immaterialiter, secundum modum substantiae separatae, non secundum modum substantiae materialis. Unde non est inconveniens si haec similitudo dicatur esse perfectio intellectus substantiae separatae, sicut propria forma eius.

CAPÍTULO C
AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS CONHECEM AS COISAS SINGULARES

1. Com efeito, porque as semelhanças das coisas no intelecto das substâncias separadas são mais universais do que em nosso intelecto e mais eficazes para o conhecimento, pela semelhança das coisas materiais as substâncias separadas não apenas conhecem as coisas materiais quanto ao gênero e à espécie, como também quanto aos indivíduos.

Embora as espécies das coisas devam ser imateriais em nosso intelecto, no entanto, enquanto nele estão, não poderão ser o princípio do conhecimento das coisas singulares, que são individualizadas pela matéria, porque as espécies do nosso intelecto são tão limitadas que cada conceito nos dá conhecimento só de uma coisa. Por isso, como a semelhança da natureza do gênero não nos faz conhecer a do gênero com a diferença, para conhecermos por ela as espécies, também a semelhança da natureza da espécie não nos traz o conhecimento dos princípios da individuação, que são princípios materiais, para que, por meio dela, seja o indivíduo conhecido na sua singularidade. Ora, a semelhança que há no intelecto da substância separada, sendo una, imaterial e de extensão universal, pode levar ao conhecimento dos princípios da espécie e dos indivíduos. Isto porque, por ela, aquela substância pode, por seu intelecto, conhecer não só a natureza do gênero e da espécie, como também a do indivíduo. No entanto, daí

CAP. C. - QUOD SUBSTANTIAE SEPARATAE COGNOSCUNT SINGULARIA.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 3, q. 3, a. 3; *Verit.* q. 8, a. 11; q. 10, a. 5; *Anima*, a. 20; *Quodlib.* VII, q. 1, a. 3; I, q. 57, a. 2; *Subst.* cap. 13 (115); cap. 15 (133-134).

1853. — QUIA vero similitudines rerum in intellectu substantiae separatae sunt universaliores quam in intellectu nostro, et efficaciores ad hoc quod per eas aliquid cognoscatur, per similitudines rerum materialium substantiae separatae non solum cognoscunt res materiales secundum rationem generis vel speciei, sicut intellectus noster, sed etiam secundum individua.

1854. — Cum enim species rerum in intellectu existentes oporteat esse immateriales, non poterunt, secundum quod sunt in intellectu nostro, esse principium cognoscendi singularia, quae per materiam individuantur, eo quod species intellectus nostri in tantum sunt contractae virtutis quod una ducit solum in cognitionem unius. Unde, sicut similitudo naturae generis non potest ducere in cognitionem generis et differentiae, ut per eam species cognoscatur; ita similitudo naturae speciei non potest ducere in cognitionem principiorum individuantium, quae sunt principia materialia, ut per eam individuum in sua singularitate cognoscatur. Similitudo vero intellectus substantiae separatae, cum sit universalis virtutis, quasi quaedam una et immaterialis existens, potest ducere in cognitionem principiorum speciei et individuantium, ita quod per eam substantia separata non solum naturam generis et speciei, sed etiam individui, cognoscere possit per suum intellectum. Nec sequitur

quod forma per quam cognoscit, sit materialis; vel quod sint infinitae, secundum numerum individuorum.

1855. — Adhuc. Quod potest inferior virtus, potest et superior, sed eminentius. Unde virtus inferior operatur per multa, virtus superior operatur per unum tantum. Virtus enim, quanto est superior, tanto magis colligitur et unitur; e contrario vero virtus inferior dividitur et multiplicatur; unde videmus quod diversa genera sensibilium, quae quinque sensus exteriores percipiunt, una vis sensus communis apprehendit. Anima autem humana est inferior ordine naturae quam substantia separata. Ipsa autem cognoscitiva est universalium et singularium per duo principia, scilicet per sensum et intellectum. Substantia igitur separata, quae est altior, cognoscit utrumque altiori modo per unum principium, scilicet per intellectum.

1856. — Item. Species rerum intelligibiles contrario ordine perveniunt ad intellectum nostrum, et ad intellectum substantiae separatae. Ad intellectum enim nostrum perveniunt per viam resolutionis, per abstractionem a conditionibus materialibus et individuantibus: unde per eas singularia cognosci non possunt a nobis. Ad intellectum autem substantiae separatae perveniunt species intelligibiles quasi per viam compositionis: habet enim species intelligibiles ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus divini, quae quidem non est a rebus abstracta, sed rerum factiva. Est autem factiva non solum formae, sed materiae, quae est individuationis principium. Species igitur intellectus substantiae separatae totam rem respiciunt, et non solum principia speciei, sed etiam principia individuantia. Non est igitur singularium cognitio subtrahenda substantiis separatis, licet intellectus noster singularia cognoscere non possit.

1857. — Praeterea. Si corpora caelestia moventur a substantiis separatis, secundum philosophorum positionem, cum substantiae separatae agant et moveant per intellectum, oportet quod cognoscant mobile quod movent: quod est quoddam particulare; nam universalia immobilia sunt. Situs etiam, qui renovantur per motum, sunt quaedam singularia, quae non possunt ignorari a substantia movente per intellectum. Oportet igitur dicere quod substantiae separatae singularia cognoscant istarum materialium rerum.

não se infere que as formas pelas quais a substância separada conhece sejam materiais, ou mesmo infinitas segundo o número dos indivíduos.

2. Além disso, o que pode a potência inferior, pode-o a superior, mas eminentemente. Por isso, onde a potência inferior opera por muitos meios, a superior opera por um só. Com efeito, quanto mais elevada é uma potência, tanto mais ela se concentra e se unifica; contrariamente, quanto menos elevada, tanto mais se divide e multiplica. Por isso, verificamos que uma só potência, o sentido comum, apreende os diversos gêneros das coisas sensíveis, conhecidos pelos cinco sentidos externos. Ora, a alma humana é, na ordem natural, inferior à substância separada, e conhece os universais e os singulares mediante dois princípios: o sentido e o intelecto. Logo, a substância separada, que é mais elevada, a ambos conhece de modo mais elevado por um só princípio, o intelecto.

3. Além disso, as espécies das coisas inteligíveis chegam ao nosso intelecto de modo contrário ao que chegam ao intelecto das substâncias separadas. Com efeito, chegam ao nosso intelecto por via de resolução, pela abstração das condições materiais e individuais. Por esse motivo, as coisas singulares não podem ser conhecidas pelo nosso intelecto. Mas as espécies inteligíveis chegam ao intelecto da substância separada como por via de composição. Ele recebe as espécies inteligíveis assimilando-se à primeira espécie inteligível do intelecto divino, que não é abstraída das coisas, mas factiva delas. Com efeito, é factiva não só da forma como também da matéria, que é o principio da individuação. Por isso, as espécies da substância separada referem-se à coisa toda e não apenas aos princípios da espécie, como também aos princípios individuantes. Logo, não se deve negar às substâncias separadas o conhecimento das coisas singulares, embora o nosso intelecto não as possa conhecer.

4. Além disso, se os corpos celestes são movidos pelas substâncias separadas, conforme a doutrina do Filósofo, como elas operam e movem pelo intelecto, é necessário que conheçam a coisa que movem. Esta, no entanto, é algo singular , porque as coisas universais são imóveis. Também as posições que se renovam pelo movimento são realidades singulares, que não podem ser ignoradas pela substância que move pelo intelecto. Logo, é necessário afirmar que as substâncias separadas conhecem os indivíduos das coisas materiais.

CAP. CI. - Utrum substantiae separatae naturali cognitione cognoscant omnia simul.

Loci congr. - II *Sent.* dist. 3, q. 3, a. 4; *Verit.* q. 8, a. 14; *Malo,* q. 16, a. 6, arg. 4, ad 4; I, q. 58, a. 2; q. 63, a. 1 ad 4.

1858. — Quia vero *intellectus in actu est intellectum in actu, sicut sensus in actu est sensibile in actu* ; idem autem non potest simul esse multa in actu; impossibile videtur quod intellectus substantiae separatae habeat species intelligibilium diversas, sicut iam supra (cap. 98) dictum est.

CAPÍTULO CI
SE AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS SIMULTANEAMENTE CONHECEM PELO CONHECIMENTO NATURAL TODAS AS COISAS

1. Como o *intelecto em ato identifica-se com o inteligível em ato, e o sentido em ato identifica-se com o sensível em ato* (III Sobre a Alma 2, 245b; Cmt 2, 590; et passim), e como uma só coisa pode ser simultaneamente muitas coisas em ato, parece ser impossível que o intelecto da substância separada tenha diversas espécies inteligíveis, como acima já foi dito (c. XCVIII).

No entanto, cumpre saber que nem sempre há intelecção atual daquilo cuja espécie inteligível está em ato no intelecto. Com efeito, sendo a substância intelectual também volente e, por isso, senhora do seu ato, está no poder dela, depois de receber a espécie inteligível, servir-se desta para a intelecção atual. Tendo ainda muitas espécies, servir-se de uma só. Por isso, também nós não consideramos simultaneamente todas as coisas que conhecemos. Por conseguinte, a substância intelectual, que conhece por meio de muitas espécies, serve-se da que quer, e assim conhece simultaneamente e atualmente todas as coisas que conhece por meio de uma só espécie, pois todas são como um só objeto inteligível, enquanto são conhecidas por meio de uma só coisa, à maneira do nosso intelecto que conhece muitas coisas simultaneamente, quando elas são unidas entre si e correlativas, como se fossem uma só coisa. Mas as coisas que conhece mediante diversas espécies, não as conhece simultaneamente. Por conseguinte, assim como o intelecto é uno, assim também a intelecção atual é una.

Há, no entanto, no intelecto da substância separada uma certa sucessão no conhecimento, mas não movimento em sentido próprio, pois um ato não vem após a potência, mas um ato, após o outro.

2. Porém, o intelecto divino, que mediante uma só coisa (que é a sua essência) conhece todas as coisas, e cuja ação identifica-se com a essência divina, conhece todas as coisas simultaneamente. Por isso, na inteligência de Deus não há sucessão alguma, mas a sua intelecção é simultaneamente toda perfeita, permanecendo pelos séculos dos séculos. Amém.

1859. — *a*) Sed sciendum est quod non omne illud est intellectum in actu cuius species intelligibilis actu est in intellectu.

Cum enim substantia intelligens sit etiam volens, ac per hoc sit domina sui actus, in potestate ipsius est, postquam habet speciem intelligibilem, ut ea utatur ad intelligendum actu; vel, si habet plures, ut utatur una ipsarum. Unde et ea quorum scientiam habemus, non omnia actu consideramus.

b) Substantia igitur intellectualis, per plures species cognoscens, utitur una, qua vult, ac per hoc simul actu cognoscit omnia quae per unam speciem cognoscit: omnia enim sunt ut unum intelligibile inquantum sunt per unum cognita; sicut et intellectus noster simul cognoscit multa ad invicem composita vel relata ut unum quiddam. Ea vero quae per diversas species cognoscit, non cognoscit simul. Et ideo, sicut est intellectus unus, ita est intellectum in actu unum.

c) Est igitur in intellectu substantiae separatae quaedam intelligentiarum successio. Non tamen motus, proprie loquendo: cum non succedat actus potentiae, sed actus actui.

1860. — *a*) Intellectus autem divinus, quia per unum, quod est sua essentia, omnia cognoscit, et sua actio est sua essentia, omnia simul intelligit.

b) UNDE IN INTELLIGENTIA EIUS NON CADIT ALIQUA SUCCESSIO, SED SUUM INTELLIGERE EST TOTUM SIMUL PERFECTUM, PERMANENS PER OMNIA SAECULA SAECULORUM. AMEN.